

Filosófica



Introducción a la Filosofía

Tercera edición

Leonardo Polo

EUNSA

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

LEONARDO POLO

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Tercera edición

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 91

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Consejo Editorial

Director: Prof. Dr. Ángel Luis González

Vocal: Prof. Dr. José Luis Fernández

Secretario: Prof. Dra. Lourdes Flamarique

Primera edición: Marzo 1995

Segunda edición: Febrero 1999

Tercera edición: Diciembre 2002

© 2002. Leonardo Polo

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España

Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54

e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2039-7

Depósito legal: NA 3.223-2002

Imprime: LINE GRAFIC, S.A. Hnos. Noáin, 11. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

| | |
|---------------|---|
| PRÓLOGO | 9 |
|---------------|---|

PRIMERA PARTE LA FILOSOFÍA HASTA ARISTÓTELES

| | |
|---|----|
| 1. El comienzo de la filosofía | 15 |
| 2. La admiración como comienzo de la filosofía | 21 |
| 3. La verdad y la admiración | 33 |
| 4. La tarea del filósofo a partir de Platón: del meollo a la síntesis | 47 |

SEGUNDA PARTE ARISTÓTELES: LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

| | |
|---|-----|
| 5. Aristóteles: la inducción y los hábitos. La potencia y el acto | 61 |
| 6. El hallazgo de los sentidos del acto y la organización de la filosofía | 73 |
| 7. La relación conflictiva de la filosofía primera con las filosofías segundas en la Edad Moderna | 83 |
| 8. La crisis conjunta de la filosofía y de la razón científica en la modernidad tardía | 95 |
| 9. El llamado principio antrópico | 105 |

| | |
|--|-----|
| 10. Las causas y el primer principio. El orden de Dios | 113 |
| 11. El problema del carácter científico de la biología | 125 |
| 12. La lógica de Aristóteles | 141 |
| 13. La antropología de Aristóteles: el tener | 155 |
| 14. Otros niveles de la posesión humana: la ética | 161 |

TERCERA PARTE MÁS ALLÁ DE ARISTÓTELES

| | |
|--|-----|
| 15. Hacia una nueva matemática | 171 |
| 16. El ateísmo moderno | 179 |
| 17. Los grandes filósofos | 183 |
| 18. La historia | 189 |
| 19. El subjetivismo moderno | 199 |
| 20. Lo grande y lo pequeño: la libertad y la providencia | 205 |
| 21. Libertad, determinismo y persona | 219 |

PRÓLOGO

Este libro es la transcripción de clases orales dictadas a alumnos de primer curso de la licenciatura de filosofía. Por su carácter introductorio, contiene un esbozo de los elementos más destacables del saber filosófico.

Una introducción a la filosofía no se puede dictar ni escribir, es decir, es inenunciable, si no se cuenta con una concepción de la filosofía adquirida a través de una larga experiencia del filosofar. Por ello, esta obra queda marcada por mi propio ejercicio filosófico. Una introducción a la filosofía compromete responsablemente a su autor, puesto que evoca la historia vivida de un pensar.

Mi concepto de filosofía se resume del modo siguiente: la filosofía es la modalidad sapiencial de índole teórico que consta de un inicio, la admiración, a partir del cual tiene lugar un desarrollo temático logrado, sobre todo resolviendo dificultades que salen al paso. Se trata, por eso, de un saber siempre incrementable (filo-sofía) en la misma medida en que no se agota la inspiración con que comienza.

La primera adquisición de la filosofía, implicada en su propio inicio, la separa del modo común de la vida humana, ocupado en la supervivencia con los recursos de que dispone. El uso de estos recursos, que son de muy diversa índole, requiere lo que se suele llamar saber práctico. El apartamiento de la filosofía respecto del vivir corriente estriba en que su primera adquisición es el descubrimiento de lo intemporal. Para descubrir lo intemporal es menester una actividad humana no práctica, sino teórica. Ahora bien, el comienzo de

la actividad teórica es una pura carencia de saber. La admiración se aparta del saber práctico, e inicia la adquisición de un saber que todavía no se posee.

Por ser lo primero a que su inicio en la admiración conduce la filosofía, el estudio de lo intemporal se denomina correctamente con la expresión *filosofía primera* (metafísica).

Con todo, la filosofía también tiene que ocuparse del tiempo: no puede mantenerse exclusivamente en ese aislamiento primero, puesto que el descubrimiento de lo intemporal no legitima la anulación, ni el marginamiento de lo temporal. Por eso los filósofos se ven obligados a teorizar sobre lo que está sujeto al tiempo. Como esto es lo segundo de que tratan, después de la filosofía primera aparecen las llamadas *filosofías segundas*.

Aristóteles es el primer pensador en que la filosofía adquiere un perfil completo, pues investiga sobre lo intemporal y ofrece un elenco suficiente de filosofías segundas. Al afirmar esto expreso una convicción mía muy antigua: el Estagirita es el punto de referencia inexcusable en un estudio introductorio de la filosofía.

Pero no lo sería si se diera cualquiera de estas dos circunstancias: o bien, que la filosofía pudiera tener un comienzo distinto del que tiene —lo cual, como es obvio, afectaría a la filosofía primera—, o bien, que los desarrollos temáticos que componen la filosofías segundas propuestas por Aristóteles hubiesen sido superados definitivamente, y sólo se pudiese conceder validez a su metafísica. Ambas cuestiones deben ser atendidas, porque a lo largo de la historia de la filosofía se han propuesto nuevos puntos de partida y, por otra parte, las filosofías segundas se han desplegado más allá del estado en que las dejó Aristóteles. Sin embargo, ese despliegue lo han conseguido separándose de la filosofía primera y constituyéndose en disciplinas independientes, las llamadas ciencias positivas, que recaban para sí mismas el carácter de ciencia al margen de la filosofía.

En lo que toca a la primera cuestión, estoy convencido de que el inicio del filosofar es el que es y no hay otros. No admito la pretensión de recomenzar la filosofía; sólo acepto su desarrollo siempre incrementable. Cualquier recomienzo de la filosofía es necesariamente temático, y por tanto, no es una versión estricta del admirarse, en el que nada se sabe. Que la filosofía recomience no es otra cosa que el revivir de la actividad admirativa en cada hombre, lo cual comporta que sus desarrollos temáticos han de volver a ser pensados.

En lo que toca a la segunda cuestión, hay que decir dos cosas. Ante todo, si las ciencias se independizan de la filosofía, su punto de partida no es la admiración, sino la introducción de postulados. Su desarrollo podrá entenderse como progreso, pero sólo por acumulación de planteamientos que comportan el olvido o la descalificación de los anteriores. Ahora bien, el punto de partida del saber teórico es la admiración, y su desarrollo no puede independizarse de la primera adquisición a que la admiración conduce. En segundo lugar, decidir la cuestión acerca de la validez de las propuestas aristotélicas sobre los temas de las filosofías segundas sólo se puede hacer si se exponen esas propuestas en comparación con la situación actual de las ciencias positivas.

He dividido el libro en tres partes. El contenido de la parte inicial es una exposición de la admiración y el descubrimiento de lo intemporal hasta Platón. La segunda parte estudia los desarrollos temáticos de Aristóteles contenidos en el *Corpus Aristotelicum* y los confronta con los logros más recientes de las ciencias.

Pero es preciso añadir otra consideración. Y es que, obviamente, algunos temas teóricos accesibles desde la admiración no fueron tratados por el Estagirita: ciertos desarrollos sobre el pensar formal, la filosofía de la historia y lo referente a la persona humana. Dichos temas están ausentes de la averiguación aristotélica, porque ningún filósofo, por grande que sea, puede decir la última palabra en filosofía. Por eso, tomar el pensamiento de Aristóteles como balance definitivo, o de modo dogmático, es incoherente con la índole de la filosofía mencionada al principio de este prólogo. Sobre estos temas trata la tercera parte de esta Introducción.

Y puesto que lo dicho en este libro es un esbozo formulado desde mi propia experiencia filosófica, he aludido en notas a algunas de las obras en las que desarrollo lo que aquí se anuncia¹.

1. En mis libros *El Ser I* (1965; 2.^a ed. 1997) y *El conocimiento habitual de los primeros principios* (1993) insisto en la metafísica aristotélica. La noción de acto como *enérgeia*, lograda por el filósofo griego, está expuesta en los Tomos I y II del *Curso de teoría del conocimiento* (1984, 1985) y en la primera parte de *Presente y futuro del hombre* (1993). He tratado la filosofía segunda física del Estagirita en los dos volúmenes del tomo IV del citado *Curso* (1994-1996), y su ética como filosofía segunda práctica en *Ética* (1993). Mi desacuerdo con el recommienzo de la filosofía, en tanto que temático, está recogido en *Evidencia y realidad en Descartes* (1963), *Hegel y el posthegelianismo* (1985) y en *Claves del nominalismo y el idealismo* (1993). Propongo una filosofía de la historia en los capítulos

Me es muy grato expresar mi agradecimiento a María José Franquet, que se ha ocupado de la transcripción del texto, a Ricardo Yepes q.e.p.d. y a Salvador Piá Tarazona por haberlo leído y corregido con atención, y a Angel Luis González, porque sin sus indicaciones y su interés no se hubiera publicado este libro.

finales de *Hegel y el posthegelianismo*, donde aparece también una teoría de la cultura, expuesta desde otro punto de vista en *Quién es el hombre* (1991). El estudio de la persona está iniciado en la última parte de *Presente y futuro del hombre* y lo incluiré en la *Antropología trascendental*, de próxima aparición. La propuesta de un nuevo método con el que se puede avanzar respecto de Aristóteles está indicada en *El acceso al Ser* (1964).

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA
HASTA ARISTÓTELES

EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA

La introducción a la filosofía no es sólo una asignatura del primer curso de la carrera; debe proporcionar también orientaciones precisas sobre el desarrollo del pensamiento filosófico. De ahí su importancia: un pequeño error en los principios se vuelve grande al final. Por eso, también se han de exponer los aciertos y errores que aparecen en la solución de los problemas que salen al paso. Por otra parte, en el curso de Antropología¹ utilicé un procedimiento para unir la experiencia juvenil –la experiencia de la vida que pueden tener estudiantes de primer curso– con la temática de la asignatura; en este caso no estoy seguro de poder proceder del mismo modo. Empezar a filosofar forma parte de la actitud filosófica, irreductible a cualquier otra; o se movilizan las fibras de nuestro ser con las que la filosofía se hace, o perdemos el tiempo. Espero que el planteamiento no se haga demasiado difícil.

¿Qué es la filosofía? Es un tópico decir que es el amor a la sabiduría (éste es su exacto significado en la lengua griega: *filía* es amor, y *sofía* es sabiduría). La filosofía, propiamente, no es sabiduría, sino amor a ella. La filosofía no es un saber terminativo o culminativo, entre otras cosas, porque eso trasciende nuestras posibilidades en esta vida: no podemos agotar la verdad, sino que tendemos a ella y vamos incrementando nuestro conocimiento de la misma (el conocimiento, o es conocimiento de la verdad, o no es conocimiento de nada).

1. Publicado con el título *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 1991.

Los primeros filósofos griegos se llamaban *sophóí*, pero pronto cayeron en la cuenta de que esto era excesivo y se presentaron entonces a sí mismos como amantes de la verdad, de la sabiduría, como *filósofos*. Algunos han tomado esto reductivamente: como una declaración de modestia o un darse cuenta de la dificultad que la filosofía entraña. El filósofo es aquél que sabe que en este mundo nunca llegará a saberlo todo. Pero esto va de suyo. Hay algo más.

A finales del siglo V, aparecieron en Atenas ciertas gentes que se hacían llamar a sí mismos sofistas, que viene a ser lo mismo que *sophós*. Eran poseedores de un saber extraordinariamente amplio, una erudición adquirida, y lo vendían: preparaban para discutir a sus alumnos y oyentes. En Atenas, en aquella época, la argumentación se había incorporado a la dinámica de la *pólis*: se llamaba *retórica*. Los sofistas proporcionaban a sus clientes un arsenal de argumentos con los que pudieran convencer a los demás, e imponerse. Esta es también la visión tópica de la sofística, la cual fue objeto, como es sabido, de una fuerte crítica por parte de Sócrates y de una manera no tan vital, sino más teórica, por parte de los grandes socráticos: Platón y Aristóteles. En nuestros días, el término «sofista» sigue teniendo connotaciones peyorativas: sería la persona que no sabiendo lo que dice, lo dice bien, y trata de convencernos con razones especiosas; o, como sostiene Aristóteles, el sofista es el que habla sólo de los accidentes: se mueve sobre los aspectos secundarios de la realidad, y sobre ellos versa su saber. A la sofística cabe oponer, por parte de los filósofos (que están en camino hacia la verdad), un saber, la filosofía, que no se ocupa de lo superficial, sino que trata de ir a lo profundo, a lo fundamental.

La distinción entre lo profundo y lo superficial, lo sustancial y lo accidental, lo fenoménico y la cosa en sí, etc., ha tomado, por parte de algunos, en la Edad Moderna el sesgo de una confrontación entre ciencia y filosofía. En lo que se refiere a los fenómenos o accidentes, se cede la palabra a las ciencias positivas, reservando para la filosofía lo que hay más allá de los accidentes. Este planteamiento resulta más problemático que aquél que da lugar a la descalificación de la sofística, porque el filósofo no descalifica la ciencia moderna; más bien, ahí se invierten los papeles: el filósofo se limita a pedir que se le reconozca un ámbito de saber que no quede enteramente descalificado. Así como los sofistas son fácilmente refutables, los científicos no lo son tanto; y, además, su éxito es sólido, pues consiguen resultados prácticos de envergadura.

Como se sabe, la crítica a la ciencia va hoy por otro camino. No es una crítica como la que hicieron los grandes socráticos a la sofística, sino que se cifra por ejemplo en que determinados logros prácticos de la ciencia son menos beneficiosos de lo que se había previsto. La ciencia moderna es uno de los cauces de esa gran esperanza formulados con la noción moderna de progreso. Esta noción fue formulada por Leibniz a finales del siglo XVII. Pero todavía hoy se habla de progreso, y hay gente que se califica a sí misma como *progresista*. Con todo, el progreso está sujeto hoy a una fuerte duda: la de si podremos continuarlo, y si conviene hacerlo. Esta segunda parte de la duda es planteada ante todo por los ecologistas. Los ecologistas no son propiamente filósofos, aunque algunos filósofos defienden tesis ecologistas. El ecologismo es más bien una apreciación de los inconvenientes, o resultados negativos, de las tecnologías (sobre todo de las tecnologías llamadas «duras») en orden a la conservación de la vida en el planeta. Pero esas críticas no son filosóficas.

El ecologismo no es, insisto, una crítica filosófica, aunque podría serlo si se enfocara de una manera más general, como hace, por ejemplo, Juan Pablo II al considerar que el respeto por la naturaleza está vinculado al comportamiento ético del hombre, el cual sí es un tema filosófico. Digo esto sólo para señalar que la relación entre los que se ocupan de fenómenos –los científicos positivos– y los filósofos, que se ocupan del ente en cuanto ente, o de cosas así, es en nuestros días una relación conflictiva. Lo que hoy sabe la ciencia, aunque para un filósofo sea menos importante, no es sofístico (también se ha de tratar la cuestión de si la ciencia actual es ciencia empírica, o ciencia teórico-práctica, o, incluso, ciencia con supuestos teóricos y luego desarrollos matemáticos, etc.).

La relación entre la ciencia y la filosofía es hoy difícil. En cualquier caso, el filósofo no puede quedarse tranquilo dejando a los físicos el estudio de los fenómenos, y recabando para sí el meollo de la realidad. No; esa no es una buena solución, sino una situación de retirada: como meterse dentro de un *bunker*. Hay un argumento contra esta postura: un refugio siempre está amenazado. En efecto, teóricos de la ciencia sostienen que esos territorios reservados para sí mismos por los filósofos poco a poco serán invadidos por la ciencia, y que el filósofo se quedará al final sin nada de qué ocuparse.

En definitiva, tengo que decir que esa solución me parece tímida y, por tanto, impropia de la filosofía. Realmente no se puede de-

cir que haya un divorcio completo entre la ciencia y la filosofía, pues de los asuntos más profundos y básicos sólo puede hablarse dejando al margen lo que no es tan profundo, precisamente porque hacemos filosofía y no *sophía*. El camino de acercamiento a la verdad, a lo primordial, no se abriría si no se encontrara acceso a él desde lo que es más somero. La filosofía no sería nada si sólo fuese una ciencia de *noumenos* y no considerase también los *fenómenos*. Dejar los fenómenos para la ciencia positiva, en una situación de dualidad con la filosofía, es, en rigor, consentir en matar la filosofía.

Un filósofo es un insatisfecho, una persona que no se conforma fácilmente, sino que va detrás de lo más radical y más grande. La actitud según la cual las apariencias son para los físicos, y lo profundo para los filósofos, invita a que el filósofo se quede tranquilo, al menos por un tiempo. Pero en el mismo momento en que un filósofo se queda tranquilo, deja de ser filósofo: se convierte en un pensador rutinario que se conforma con fórmulas consagradas y se margina del progreso. La ciencia va hacia adelante, averigua cada vez más, aunque se trate de aspectos accesorios. Si la filosofía no los tomara en cuenta, quedaría congelada. Y entonces, el filósofo, el hombre abierto a lo inagotable, que aspira a un entender creciente, se refugiaría en lo profundo como en un sótano y dejaría el incremento del saber al científico. Pero, insisto, con eso se mata la filosofía.

La filosofía empieza cuando unos hombres se entienden como no enteramente sabios, sino como quienes buscan la verdad y la van alcanzando. La sabiduría humana no tiene un balance definitivo en este mundo. Más adelante, la filosofía se entiende a sí misma como superior a un saber aparente, al saber sofístico que pretende una contradictoria suficiencia, limitándose a lo aparente. Los filósofos socráticos consiguieron una gran victoria frente a este tipo de saber, porque un saber que no es verdad no es ningún tipo de saber. La crítica a la sofística no es difícil, aunque a veces es demasiado sumaria; la sofística tiene algo que decir sobre comportamientos humanos constatables.

Hoy día el panorama se ha complicado porque no sólo los sofistas se ocupan de los accidentes, sino también las ciencias especializadas, que usan métodos con los que cada vez se sabe más de ellos. Ante los especialistas el filósofo se encuentra con frecuencia desconcertado y se pregunta qué campo de saber le queda todavía. ¿Quizás el ente en cuanto ente? Sí, pero si el ente en cuanto ente no tiene nada que ver con lo aparente...

Se dice: la física, la biología, para los científicos. ¿Y para los filósofos? La metafísica. Incluso, para algunos, a la metafísica no le corresponde estudiar el ente, sino la vida humana, ese conjunto de cualidades que no caben en ningún aparato de medida: los sentimientos, el lenguaje ordinario, los acontecimientos irreductibles a la apariencia externa, porque son de cada uno, o de una tradición comunitaria, etc. Como decía Sartre: un dolor de muelas en tercera persona —objetivado por la ciencia— no es un verdadero dolor de muelas. Por estos caminos se trata de salvar a la filosofía. O también acudiendo a los argumentos ecologistas y acusando: «veis qué pasa cuando se usa indiscriminadamente la ciencia...».

A mi juicio, hay que ir por otro lado. No me gustaría inducir a afrontar el filosofar adoptando esas posturas, porque ninguna de ellas es suficientemente digna. Uno no puede ser un filósofo vergonzante. Sería un filósofo vergonzante si admitiera el reparto de campos a que he aludido. Ese reparto no es gallardo; la filosofía no es el refugio de nadie. Correlativamente, tampoco basta la crítica a los científicos para justificar la propia postura; el filósofo no tiene que esperar a que los demás fracasen para encontrar su sitio.

La filosofía es aquel saber que exige tensar las energías del hombre hacia lo más alto. Si no fuera eso, convendría borrarse de ella. Para introducirse en la filosofía lo primero es guardarse de actitudes no filosóficas. Filósofo es el que busca la verdad, el que ama la verdad; el que sabe, pero puede saber más. No es filósofo el que se queda atrás, el que no saca impulso de lo incommovible, y reparte papeles renunciando a participar en el tenso esfuerzo del científico. Tampoco lo es el que se regocija ante los fracasos de la ciencia. La ciencia no tiene hoy tanta confianza en sí misma como hace cien años, pero eso ha de ser también objeto de la meditación del filósofo, y no el motivo de regocijo de quien sólo encuentra una barca para salvarse si otros se hunden; no, porque el científico también trata de la realidad.

En un momento difícil para la filosofía apareció una secta: la de algunos pitagóricos, que se encontraron con una dificultad que no supieron resolver. Los pitagóricos pensaban que la realidad es enteramente racional y que su racionalidad es matemática. Como hay una especial afinidad entre la mente humana y la realidad —la *physis*— (esta es una tesis básica de la filosofía griega), los pitagóricos creyeron que con la racionalidad matemática —que es muy pura— se conoce la realidad en profundidad. Recuérdese el teorema de Pitá-

goras. El cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos; pero si el triángulo es isósceles, resulta que aparece la raíz cuadrada de 2. Ahora bien, la raíz cuadrada de 2 no es enteramente calculable, de modo que lo irracional aparecía en el seno mismo de la matemática. A este problema se añadió el del número π . Entonces, una parte de los pitagóricos se transformó en secta: encontraron una dificultad que les parecía insuperable y perdieron su confianza en el valor conductor de la razón. Si la realidad en su verdad es el número, ¿qué hacer si aparecen la raíz cuadrada de 2 y el número π ? Algunos pitagóricos se dedicaron a inventar prohibiciones y se llenaron de manías, porque pensaron que la realidad alberga un absurdo. Otros, que conservaron el temple filosófico, siguieron buscando la verdad, no se arredraron ante la dificultad.

La mentalidad sectaria no es filosófica. Ser filósofo no es querer un lugar bajo el sol, no es justificarse con los errores ajenos. Tampoco es refugiarse en la diferencia entre un dolor de muelas sentido y el dolor de muelas tratado por un médico. La filosofía es algo que compromete mucho más de lo que a primera vista pueda parecer. ¿Quién no es amante de la verdad? ¿Quién no prefiere que haya más verdad que mentira? En cierto sentido, todos somos filósofos. Todos los hombres desean por naturaleza saber, dice Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*. Sí, pero sin resabios; el resabiado no sirve, y por eso el filósofo es una persona en cierto modo ingenua: aspirar a la verdad a pesar de todo, a pesar de las dificultades, porque, por así decirlo, la verdad no es mujer fácil; la verdad es muy pudorosa y sólo se entrega a sus grandes amadores. Si no fuera así, la verdad no tendría valor. La verdad es difícil y hay que contar con las propias limitaciones.

El filósofo es una persona ingenua o, como diría un psicoanalista, un paranoico. Los paranoicos son los grandes utópicos, por decirlo de alguna manera. Ya se sabe que a veces la gente dice: ¿la filosofía para qué? Quien siente esa pregunta como algo que le hierre, no es verdadero filósofo. ¿El filósofo? Aspirante a pobre. El que se sienta afectado por eso, no es filósofo. Se parece un poco al que pretende salvar la cara a toda costa ante denuncias que no están justificadas. Son, si se me permite la comparación, como San Pedro cuando los guardianes del templo le dijeron: ¿vuestro Maestro no paga el tributo del templo? San Pedro respondió de manera apresurada, sin caer en la cuenta de que son los extraños y no los hijos los obligados a pagar.

LA ADMIRACIÓN COMO COMIENZO DE LA FILOSOFÍA

La filosofía es el amor a la verdad, la búsqueda de la verdad. La filosofía se ocupa de la verdad de modo global, sin restricciones. Lleva consigo una actitud sin la cual el amor a la verdad no aparecería, o estaría condicionado por otros intereses; el amor a la verdad tiene que ser sincero, auténtico.

La filosofía resulta signo de paranoia para algunos: ocuparse de lo que no existe. ¿Qué es la verdad? Es la pregunta de Pilato. Era un escéptico y sucumbió a la componenda, tuvo miedo de la turba y ganó una tranquilidad falsa. Encontrarse con la verdad puede acontecer de muchas maneras. En cualquier caso, si no tiene lugar el encuentro con la verdad, no hay libertad, porque entonces no hay encargo posible, no hay tarea asumible. Lo que encarga es la verdad. Uno puede encontrarse con la verdad de un modo global: no con la verdad de esto o lo otro, sino en esto o lo otro descubrir la verdad como tal. Y entonces se llega a decir: la he encontrado, pero todavía no la he enunciado. La verdad encarga ante todo la tarea de pensar: la inteligencia tiene que ponerse en marcha para ver si puede articular un discurso que esté de acuerdo con la verdad.

El filósofo que se encuentra inspirado por tan alto objetivo suele hablar de filosofía primera y de filosofías segundas. Las filosofías segundas son derivadas: filosofía del derecho, de la sociedad, de la acción, del arte, psicología, etc. Las filosofías segundas no lo son a medias ni cuasifilosofías; para cultivarlas conviene mantener siempre la actitud filosófica, la mirada global.

Hegel decía de sí mismo que era un desgraciado porque estaba dominado por un incontenible afán de verdad. En rigor, le faltaba esperanza. La afirmación de Hegel es una interpretación patética de la filosofía (Hegel debió experimentar fuertes contrariedades; estudió mucho en su juventud y después tuvo que colocarse como preceptor, y esto no le gustaba mucho). En cualquier caso, se ha de recomendar paciencia; hay que tener en cuenta el tiempo necesario para ir madurando y combinar, en dosis variables según la edad, el estudio y la propia indagación.

Con todo, tampoco es recomendable una actitud tan exagerada como la de Kierkegaard, un gran filósofo romántico. Kierkegaard concede a la decisión un gran valor, pero dice que si se tarda en ponerla en marcha, pierde todo su fervor. Kierkegaard es demasiado exigente. Es la suya una autenticidad caricaturesca, ilustrativa, sorprendente, pero irrealizable. Ambas actitudes, la de Hegel y la de Kierkegaard, comportan crispación. No, la verdad es alegre, porque es preferible a cualquier otro objetivo vital, y reclama sinceridad de vida, búsqueda. Conviene empezar de una buena vez sin prisas; importa no ser escéptico, no renunciar a la tarea de buscarla y servirla, por más que parezca utópica o inalcanzable. Buscar la verdad lleva consigo ser fiel a ella, no admitir la mentira en uno mismo.

Los filósofos clásicos consideraron que la admiración despierta la filosofía. La admiración tiene que ver con la ingenuidad: el filósofo se admira sin condiciones, sin resabios. Con todo, la filosofía no es tan antigua como la humanidad, sino que surge de modo abrupto: en un momento determinado se desató la admiración en algunos hombres. La admiración no es la posesión de la verdad, sino su inicio. El que no admira, no se pone en marcha, no sale al encuentro de la verdad.

Sin embargo, la admiración es más que un sentimiento. Intentaré describirla. Ante todo, es súbita: de pronto me encuentro desconcertado ante la realidad que se me aparece, inabarcada, en toda su amplitud. Hay entonces como una incitación. La admiración tiene que ver con el asombro, con la apreciación de la novedad: el origen de la filosofía es algo así como un estreno. A ese estreno se añade el ponerse a investigar aquello que la admiración presenta como todavía no sabido.

En nuestra época parecemos acostumbrados a todo: no nos damos cuenta de cuán espléndido es lo nuevo. Asistimos a muchos cambios; sin embargo, sólo son cambios de moda, de modos: este

sentido de lo nuevo tiene que ver con lo caleidoscópico; no son novedades reales, sino re combinaciones. Hoy se arbitran múltiples procedimientos para llamar la atención de la gente, para que el público pique. La propaganda de una conocida bebida, por ejemplo, pretende llamar la atención con un reclamo: «la chispa de la vida». Estamos solicitados por muchos estímulos, por muchas llamadas vertidas en los trucos publicitarios. También los políticos tienen un asesor de imagen, porque no es fácil que un político salga bien en la TV.

La admiración no tiene nada que ver con esto. No es el llamar la atención utilizando procedimientos propagandísticos. No es una cuestión de *imagen*. La admiración no es la fascinación. Fascinada, la persona es manejada por intereses ajenos y particulares, pero la filosofía es una actividad del hombre libre: los filósofos han descubierto la libertad, porque para ser amante de la verdad uno tiene que ponerse en marcha desde dentro, ser activo. Ante la publicidad uno es pasivo: con ella se intenta motivar e inducir. La admiración es el despertar del sueño, de la divagatoria, pues desde ella se activa el pensar: ponerse en marcha el pensar es filosofar. La filosofía es un modo de recordar al hombre su dignidad, es uno de los grandes cauces por los que el hombre da cuenta de que *existe*. Los grandes filósofos han sido humanistas.

La filosofía tiene una importancia histórica extraordinaria. Antes de la filosofía, los pueblos viven prisioneros de un cauce inmemorial. Hegel lo dice de un modo excesivo: un pueblo sin filosofía es un monstruo; no se aprecia a sí mismo como sujeto de la historia universal. No es para tanto: digamos que un pueblo sin filosofía es un «pequeño monstruo» despistado, extrañado. Lo extraño ha de conjurarse, obliga a ejercer un poder que lo domine. Ese dominio exige el empleo de recursos, que son muy variados. Cuando esos recursos son nobles, acontece lo que se llama *civilizar*, colonizar. Los pueblos sin filosofía, o los que la han olvidado, no son estériles, pero, a lo sumo, alcanzan a civilizar, a superar su desconcierto ante el cosmos imponiendo la impronta humana a lo extraño. La filosofía pone al hombre ante algo insospechado, pero no ajeno. La filosofía reclama una actividad muy intensa, pues la verdad no se deja domesticar, sino que su encuentro con el hombre lo dignifica. La verdad no obedece a conjuros. Por eso, para salir a su encuentro hay que partir de la admiración.

La admiración es el inicio del filosofar, la primera situación en que se encuentra el que será filósofo. Insisto, quizá no resulte fácil

admirarse en nuestros días porque estamos bombardeados con todo tipo de solicitudes «civilizadas» que reclaman nuestra atención; esos bombardeos pueden aturdir o dejarle a uno insensible. Porque una cosa es civilizar y otra dejarse civilizar: esto último vuelve a provocar la extrañeza o conduce a abdicar ante un dominio excesivo. En la época del triunfo de la publicidad hablar de la admiración exige ciertas precisiones. Casi siempre, lo que se nos pide hoy no es admiración, sino una especie de suspensión estática del ánimo, algo así como lo que pude ver hace poco en una fotografía del periódico: unas personas que estaban mirando un equipo de fútbol con cara de que se les hubiera aparecido un ser sobrenatural. La admiración es menos pretenciosa. Cuando se admira no aparece lo brillante, sino un resplandor todavía impreciso. Intentaré describirlo para que por lo menos se caiga en la cuenta de cómo fue, seguramente, el primer momento de la filosofía (una actitud que, por otra parte, se ha repetido muchas veces). Aristóteles, que estaba muy cerca del origen de la filosofía y conocía muy bien a los filósofos que le habían precedido, sostiene que de la admiración arranca el filosofar.

Ya digo que cuando se reclama nuestra atención en términos propagandísticos, se lleva a cabo una exhibición. Pero eso no es propio de la admiración. En ella la excelencia no se exhibe, sino que más bien se oculta. Admirarse es como presentir o adivinar: un anticipo, no débil, sino pregnante, pero sin palabras. Y, además, tampoco saca de sí (el entusiasmo platónico es posterior a la admiración). No es una incitación al éxtasis. El extático es el que se queda como alhelado, y sólo sabe salir de sí (*ex-stare*); es una especie de emigrante a otra cosa. En cierto modo, se trata de un desarrollo de la admiración, pero no completo, sino unilateral; la admiración no es sólo una invitación a ir por algo, sino a erguirse.

Ese carácter indeterminado que tiene la admiración se refiere tanto al objeto como a uno mismo, a los propios resortes que tendrían que responder a lo admirable, pero sin acertar a saber todavía cómo. Hay una imprecisión en la admiración que hace difícil su descripción psicológica (quizá la admiración no sea un tema psicológico, porque es doblemente indeterminada). Hay una *clara* ignorancia ante lo admirable o admirado, que no se muestra patentemente, pero a su vez, tampoco el hombre sabe qué recursos humanos debe poner en marcha para penetrar o hacerse cargo de lo admirable. Ahora bien, esa indeterminación no comporta *inseguridad*,

sino todo lo contrario. Lo que no comporta es *certeza*. Esta distinción es sumamente importante.

Si consideramos esta doble imprecisión en sí misma, y no el despliegue que surge después, y que es ya la propia vida filosófica, podemos aproximarnos al modo cómo Hegel entiende la admiración. Para Hegel el comienzo es la pura indeterminación y dice que esa indeterminación es el ser. Esto aparece en una obra suya escrita en Nüremberg (*Ciencia de la Lógica*. En el año 1812 se publica la primera parte; la segunda es de 1816). El comienzo, dice, es el puro ser; ser es nada. Con esto Hegel no está aludiendo a un asunto psicológico, sino que indica que en el comienzo de la filosofía todavía no se descubre el pensar: el sujeto todavía no se ha dado cuenta de su dotación intelectual, y el tema aparece de una manera muy vaga y muy amplia. Pues bien, esta sería la admiración considerada estáticamente. El comienzo de la filosofía, el comienzo de la metafísica —la metafísica para Hegel es la ciencia de la lógica—, es puro ser, es decir, nada. Nada significa aquí nada predicable: del ser no se puede decir nada. A Hegel se le ocurre entonces que se ha de dar un salto, y que procediendo por con-traposiciones se va progresando: se logran determinaciones (ése será el proceso dialéctico).

Insisto. Si tomamos la admiración así, como una situación aislable, como un estadio que corresponde al comienzo, pero no es proceso, sino sólo y puro comienzo; y si nos mantenemos en él, entonces para ir más allá y desarrollar la filosofía, habría que diferenciarse del comienzo negativamente. El puro ser es el solo ser; el ser no acompañado. El ser acompañado es, por lo pronto, acompañado de lo que se dice (y después, según Hegel, del fundar). Esta es, por lo demás, una vieja tesis aristotélica: predicar es conocer algo con algo o como algo. Cuando digo: «el perro es blanco» estoy conociendo a perro como «blanco» y «con» blanco. Es la *apóphanis*, dice Aristóteles. O, dicho también por él: el juicio consta de categorías. El termino «categoría» viene del lenguaje judicial, y significa acusación: «yo acuso al perro de blanco» (digo blanco de él). Esta es una descripción muy neta de la predicación. Pues bien, en el puro comienzo al ser no se lo conoce sino como nada porque no se conoce con nada; desde el punto de vista predicativo, el ser carece entonces de referencias a él y, precisamente por eso, tampoco es un supuesto: es la eliminación de toda presuposición, dice Hegel: la *Voraussetzungslöslichkeit* (exención de supuestos).

Así pues, admirarse es dejar en suspenso el transcurso de la vida ordinaria: ésta es su consideración estática. Por tanto, esa expresión hegeliana –que traduzco como «exención de supuestos»–, se podría entender sin más como puro comienzo. El ser en el comienzo no se dice de nada, ni nada se dice de él. Tampoco la admiración: lo admirable no es un predicado ni admite predicados. Y eso quiere decir que es una situación sin precedentes: no pertenece a un proceso. Cuando uno se admira es como si «cayera» en la admiración (estoy hablando, insisto, de la admiración filosófica). La admiración se experimenta por primera vez: antes de admirarse uno no sabía que se podía admirar. Por eso, la filosofía tiene en su origen un carácter subitáneo: se cae en la filosofía como cayendo en lo que no se había sospechado; la precedente actividad civilizadora todavía no permitía instalarse en la admiración. El origen de la filosofía no tiene precedentes en sentido propio: eso es admirarse.

Algunos autores han dado de la admiración una interpretación patética. No es asunto fácil. En la admiración Sócrates notaba la pura insipiencia que permite la ironía (cuya interpretación patética es el desprecio de los cínicos a la civilización) y según Nicolás de Cusa *la docta ignorancia*. Cuando uno se admira su atención se concentra en «eso» de lo cual se admira y que aún no se conoce. Sabe, entonces, que todo lo demás no vale. Es la distinción entre lo admirable y lo prosaico. Por eso, el filósofo empieza separándose del mundo empírico. Esa separación obedece al mismo carácter insospechable de la admiración. La admiración es como un milagro: de pronto se encuentra uno admirando. La admiración es el descubrimiento de lo insospechado, de lo antitópico, lo contrario a lo que Heidegger llama el «se», las habladurías (detectadas también por Kierkegaard).

Con estas indicaciones estoy intentando conducir descriptivamente a la admiración. Quizá todavía alguien no ha caído en ella, sino que se admirará en otro momento de su historia académica (quizá en algún momento se dará cuenta de que no sabe aquello de lo que se ha enterado): quien tiene esa suerte, ése es filósofo. Digo suerte porque esto no tiene explicación lógica, ni depende de condiciones manejables.

Se suele decir que todo el mundo en cierta manera es filósofo. Sin embargo, eso se refiere a que la gente madura a lo largo de la vida acumulando experiencia: se desengaña de algunas cosas y adquiere convicciones que le sirven para manejarse bien en la prácti-

ca, etc. Pero saber conducirse en la vida no es la admiración, ni arranca de ella. El desarrollo de ese saber vivir sería más bien la adquisición de un saber práctico: de un saber segundo logrado, a través de muchas experiencias y correcciones. El desarrollo de la inteligencia práctica, como filosofía, es la filosofía práctica. Pero la filosofía práctica no está en el origen de la filosofía, pues dicho origen está en el dejar de lado, en suspenso, la práctica.

No dejar en suspenso la práctica (o mirarla por el rabillo del ojo) da lugar a la interpretación patética, afectiva, de la admiración. La interpretación patética de lo que Hegel llama el puro ser es lo que Heidegger llama la angustia. La angustia es la consideración afectiva de la nada, de la pura impredicabilidad.

La angustia, en el sentido aquí indicado, no es una situación psicológica, porque no la provoca un motivo determinado. No es el miedo; se tiene miedo a algo. La angustia es angustia de nada. En esta interpretación patética, la nada deja en suspenso, o atrás, nuestro saber práctico, que es conectivo. En nuestro saber práctico sabemos lo que es un martillo porque sirve para martillear; martillear es respecto del clavo y del clavarlo. La comprensión de un uso es claramente relacionante y lingüística, porque se conoce el martillo con el clavo o como lo que clava. Ese tener que ver una cosa con otra en términos verbales de uso, es la estructura del saber práctico, como pone de relieve Heidegger en *Ser y tiempo* (1927); la mutua pertenencia del interés y lo interesante.

Ahora bien, en la angustia no hay *nada* de práctico ni de relacional. El saber práctico no es admirable, ocupa nuestra atención, pero sabemos de qué se trata. El hombre desempeña un «rol» en la sociedad según sus aptitudes. Pero en la admiración lo práctico se deja de lado. Con la angustia pasa igual: es «aquello» respecto de lo cual no sé cómo comportarme. Esa angustia de nada es un no saber qué hacer, pero no saber qué hacer hasta el punto que no tiene sentido ni el preguntar qué hago. Por eso, repito, la angustia no es psicológica, sino la pura suspensión del saber comportarse. El que se admira de esta manera nota una falta de conveniencia en lo práctico: lo admirable no se maneja. Por eso en las culturas pragmatistas la admiración puede aparecer patéticamente como angustia. La angustia es el sentimiento de los sentimientos, aquello en nosotros que se corresponde con la insuficiencia de cualquier práctica. Sin embargo, en Heidegger la filosofía se entiende como la reposición de cierta copertenencia entre el hombre y el ser. Es la noción de *Ereignis*,

que conserva una reminiscencia de la estructura de lo práctico.

Así pues, dos filósofos pertenecientes a épocas distintas, aunque relacionados en su genealogía intelectual, proponen dos versiones de la admiración. Hegel habla del ser puro en 1812 (aunque ya estaba indicado en 1807 en la *Fenomenología del espíritu*, en la que utilizó notas anteriores). Heidegger lo señala en *Qué es metafísica*, una obra de 1929. En rigor, los dos se refieren a la admiración y procuran aislarla de todo lo demás: ¿logran hacerlo? Uno la *vacía* desde el punto de vista lógico y el otro desde el punto de vista de la practicidad.

He acudido al testimonio de estos dos filósofos modernos (criticados por algunos que se consideran vinculados a la filosofía clásica, y que objetan: ¿qué es eso de que el ser es la nada o la angustia una actitud trascendental?), para mostrar que el comienzo de la filosofía, es, en el fondo, bastante parecido. Lo que Aristóteles llama admiración, Hegel lo llama puro ser y Heidegger angustia. Los que empiezan a filosofar se encuentran en una actitud muy semejante. Sin embargo, hay pequeñas diferencias que explican desarrollos posteriores divergentes. En suma, todo filósofo empieza a filosofar de la misma manera: admirándose. Es claro que Hegel y Heidegger consideran la admiración de un modo demasiado estático o patético; intentan describirla por exclusión de la predicación teórica o de la conexión práctica. También es evidente que ambos desarrollan su filosofía de distinta manera. La razón es ésta: los autores citados describen la admiración de una manera unilateral, por destacar demasiado aspectos no suficientemente primarios. El pequeño error en el principio estriba en ellos, en que no se comienza donde estrictamente se ha de empezar.

En cualquier caso, la filosofía no tiene sucedáneos. Después, si se conoce la filosofía, puede uno ocuparse de muchos asuntos, pero, de entrada, es menester el caer en la admiración. ¿La imposibilidad de predicar, de usar, es lo enteramente previo? ¿Lo es la situación que los modernos llaman *a priori*? ¿O lo que Descartes llama duda universal?

Los griegos enfocaron este asunto de un modo más sencillo: no trataron de delimitar con la filosofía o dentro de ella el tema de la admiración, sino que lo descubrieron sin más y sólo por ello se pusieron a filosofar. Esto permite notar que la admiración lleva consigo un descubrimiento inicial —y me parece que esto es lo más importante que ocurrió en Grecia—: se cae en la cuenta de que no hay

sólo procesos. Y eso de más ¿qué es? Realmente es lo único que despierta la admiración. La admiración se estrena sin razón antecedente: no está preparada por nada. Pero la ausencia de proceso ¿qué es? ¿Qué es lo admirable? Lo estable, o si quieren, la quietud. Dicho más rápidamente: lo intemporal.

Caer en la admiración es caer en la cuenta de que no sólo entra en juego el tiempo; al admirarse se vislumbra lo extratemporal, lo actual. Esto es lo que tiene de acicate la admiración. La concepción griega destacó algo que no está tan claro en Hegel y menos en Heidegger (por otra parte, Hegel pretende el saber absoluto de lo absoluto, lo cual, como dije, no es la filosofía). No sólo existe el movimiento, no sólo existe el tiempo, no todo es evento, proceso, sino que se da, *hay*, lo actual, lo que no está surcado por ninguna inquietud. Para Hegel el proceso es la inquietud. Con la admiración la filosofía advierte lo estable. ¿Es poco descubrimiento? No es un descubrimiento acabado, pero caer en la cuenta de que no todo pasa, no todo fluye, que no todo es efímero, eso es admirar. La admiración solamente es posible si hay algo que se mantiene, y por eso es subitánea, no está preparada temporalmente. Lo temporal no es admirable; porque nos trae azacanados y nos gasta, es el reino del gasto. La admiración nos libra del imperio tiránico del tiempo: lo más primario no es temporal.

Esto constituye el centro de la admiración y lo que tiene de milagro. Lo prodigioso es que no haya sólo tiempo. Desde que el hombre nace, sus vivencias están trenzadas y vertidas en la temporalidad. El saber práctico es temporal, se refiere a lo contingente, a lo que puede ser de una manera o de otra. También lo proposicional tiene que ver con el tiempo, porque el perro blanco puede dejar de ser blanco y además ha empezado a serlo.

En suma, *la filosofía empieza por el descubrimiento de lo intemporal*. La filosofía sólo puede empezar admirando. Pero con ello sólo empieza; después vienen las formulaciones y las aporías. La filosofía no es un acontecimiento histórico que tuvo lugar una vez en Grecia, en las costas espléndidas del mar Egeo; no, la filosofía surge según el acontecimiento de la admiración: unos hombres cayeron en la cuenta de que no sólo hay tiempo. Esto tiene el carácter de un acicate para saber más. La averiguación de lo intemporal no es de poca monta, y sólo quien se ha admirado lo sabe; si no, puede que lo haya oído, pero no lo sabe. ¡Qué cosa más sorprendente que en la existencia humana, de pronto, se encienda como una luz lo in-

temporal! El hombre se puede parar, porque admirarse es pararse. ¿Cómo es posible que el hombre se pare si su existencia fluye temporalmente? Y sin embargo, en algunos hombres ha acontecido la admiración: han caído en la cuenta de que su vida no sólo transcurre. Esta es la carta fundacional de la filosofía. La filosofía versa sobre cualquier cosa, también sobre el tiempo, pero en su inicio está la admiración, la seguridad de entender esto: ni en la realidad –porque entonces no sería admirable–, ni en mí –porque no podría admirarme–, la inseguridad es lo único.

El hombre se dio cuenta de pronto de que había estado dormido. Por eso no tiene nada de extraño que los primeros filósofos llegaran a la conclusión de que el tiempo es irreal, como un sueño. Pensar que sólo existe lo que soñamos es no pensar. Que hay tiempo, decía Parménides, es *dóxa*, opinión; sólo es verdad lo intemporal, lo ente, lo eterno. Esto es muy notable. Y precisamente porque se conserva, la filosofía puede continuar. Recuerdo cuando me admiré por primera vez. Fue contemplando el firmamento, y caí en la cuenta: ¡firmamento! Seguramente los jonios también se admiraron así. El firmamento es lo firme. Los primeros filósofos fueron astrónomos. También Kant dice: hay dos cosas que despiertan mi admiración, el cielo estrellado fuera de mí y el sentido del deber que está en mí.

¿Por qué es admirable el cielo estrellado? Podría decirse que por aquello que sostiene la investigación de Kepler o Newton o Laplace, o de los físicos actuales. De entrada, el cielo comporta la simple sugerencia de que es siempre igual, de que no está sujeto a los avatares terrestres. Incluso las antiguas representaciones, anteriores a la filosofía, se sentó la tesis de las estrellas fijas: están como tachonadas o clavadas en la bóveda celeste. Eso tiene que ver con la admiración, aunque todavía no lo es, porque ésta surge cuando un hombre se detiene, se para ante ello, y dice: ¡no sólo existe el tiempo!

Entonces me encuentro ante lo más digno de ser tratado: aquello de lo que sin excusas he de ocuparme. La admiración despertó la filosofía como una especie de vocación, pues al caer en la cuenta de que no existe sólo lo temporal, aquello a lo que tengo que dedicarme es lo intemporal, ya que si lo intemporal no existiera, y en mí no hubiera nada intemporal, me reduciría a ir pasando. Podría, en todo caso, sacralizar lo intemporal; pero esa actitud religiosa no es la admiración. Cuando se habla de «firmamento», se alude a algo que

incluso desde el punto de vista semántico connota la solidez: lo que tiene la suficiente consistencia para mantenerse, de manera tal que el tiempo pasará, pero a él no le toca: no es afectado por el tiempo.

De todas maneras, frente a lo eterno se puede plantear la gran dificultad que propuso Protágoras de Abdera, uno de los grandes sofistas. Sostuvo que todo es relativo y que sólo vale lo que se tiene en las manos. Protágoras sabía muy bien a qué se oponía; sabía también que renunciaba al afán de su maestro, Heráclito (que de ningún modo es un movilista). En suma, cabe decir que eso de la filosofía es una quimera, y que conviene dedicarse a otras cosas más asequibles. Pero quien acepte esa excusa nunca será filósofo.

LA VERDAD Y LA ADMIRACIÓN

La admiración como origen de la filosofía aparece en todos los grandes filósofos, aunque con algunas variantes, que introducen, como en el caso de Hegel, elementos demasiado lógicos, o, como en el caso de Heidegger, afectivos o patéticos.

También Aristóteles habla de la admiración como punto de partida de la filosofía. Los clásicos cayeron en la cuenta de que existe lo intemporal, lo que permanece siempre. Esto dio lugar enseguida a una nueva formulación de la verdad. La verdad se sigue de la consistencia o solidez de lo que no es mordido por el tiempo. El descubrimiento de la verdad en sentido filosófico o teórico es el primer paso en el desarrollo interno de la admiración. Después, la filosofía se ocupa de otros temas. Pero, de entrada, primero se encuentra con lo estable, y con lo estable comparece la verdad.

La verdad es una palabra que se usa en varios sentidos, porque su captación puede hacerse en ámbitos distintos del teórico. El hombre se da cuenta de que pueden decirse falsedades: la verdad se contrapone a la mentira; eso es la verdad en su captación práctica. También acontecen equivocaciones; la verdad es lo correcto. Sin embargo, nada de eso es el sentido filosófico primario de la verdad.

En griego, verdad se dice *alétheia*. Se ha discutido mucho sobre esta palabra. La primera *alfa* es privativa; muchos han opinado que *lethos* tiene que ver con ocultar: *alétheia* sería el estado de no ocultar, lo manifiesto, lo desvelado, lo des-cubierto. Con todo, no es se-

guro que sea éste el verdadero sentido de la palabra. El filólogo francés Benveniste, sostiene que *lethos* tiene que ver con olvido. Según esto, la verdad es lo que se salva del olvido, lo que no cae en el pasado. Pues bien, aunque estas dos opiniones sobre el significado propiamente griego de *alétheia* son valiosas para la filosofía, la segunda tiene que ver en directo con la admiración. La verdad es lo que, al mantenerse en presencia, no se sume en el tiempo, y, por tanto, no cae en el olvido, porque no «pasa», no se va. Lo característico del tiempo es que pasa: es fluyente e inestable. De acuerdo con el concepto del tiempo en la ciencia moderna, es un continuo cuyas partes no pueden superponerse. Esto sería justamente lo que distinguiría el tiempo del espacio. El espacio, en su sentido más elemental, es una dilatación infinita, aunque siempre igual, y además simultánea; no es sucesiva como el tiempo. Y si es siempre igual, y simultánea, se puede medir. La métrica del espacio es una superposición –una aplicación– que permite cualquier desplazamiento. Un metro aquí es lo mismo que un metro allí, por eso se puede utilizar una unidad de medida. En cambio, el tiempo no es superponible, es decir, pasa. La métrica del tiempo no es la del espacio, y la noción de isocronía es un postulado, porque el tiempo que ha pasado no se puede superponer: el tiempo pasa y lo que pasó ya no puede recuperarse.

Pues bien, *alétheia* no es tiempo ni espacio, sino justamente el consistir, la unión consigo, aquello que no tiene nada que ver con el pasar ni con la distancia; por tanto, lo no susceptible de olvido. De esta manera, en su primera versión filosófica se asimila al descubrimiento de lo actual. Lo verdadero es lo siempre igual a sí mismo, no desgastado por el tiempo. La verdad es, por tanto, eterna en el modo de lo actual, en un presente propio (no congelado en el pasado); es, por tanto, lo que vale para todos. El paso de la historia no le afecta.

Una consecuencia de esto es que la verdad puede ser conocida por todos los hombres. Somos capaces de verdad. En correspondencia con ello el hombre es digno. Esta es una de las connotaciones humanistas de la filosofía nacida de la admiración. Si es siempre, la verdad también es para todos. De la constancia se sigue la universalidad. Y de la universalidad de la verdad se sigue la unidad del género humano. Desde este punto de vista, todos somos iguales porque todos podemos abrirnos a la verdad, y la verdad es para todos porque no cambia (para justificar las fuertes desigualdades propias

de la civilización antigua, los filósofos griegos tuvieron que sentar que algunos parecen hombres, pero propiamente no lo son).

Ahora bien, del mismo modo que puede proponerse una objeción crítica a la idea de actualidad o eternidad de la verdad, también podría dudarse de la unidad del género humano. Es el relativismo histórico o historicismo. El historicismo sería aquella tesis, con un fuerte matiz sofístico (está en Protágoras), que sostiene que la verdad no ha sido siempre igual: que varía según las culturas. Como diríamos hoy, con Dilthey, Spengler, o los partidarios de la hermenéutica: varía según la contextualización. En cada época los hombres ven las cosas de manera distinta; por tanto, la verdad no es siempre igual. En definitiva, la tesis relativista o historicista sostiene que la verdad no resiste a la historia. Se trata de un problema importante. Sin duda, los planteamientos citados contienen un fuerte componente práctico, pero aun así conviene prestarles atención, porque la filosofía no es el saber absoluto.

¿Qué le sucede al entendimiento humano en la historia? ¿El entendimiento humano experimenta variaciones en la historia? Es patente que sí. Pero, ¿unas variaciones tales que no permiten hablar de una constancia primaria del entendimiento y de la verdad en el tiempo? Dicho de otra manera: la razón humana está en la historia, pero ¿quién gana: la razón o la historia? ¿Hay una razón universal, válida no sólo para todos los contemporáneos, o para todos los componentes de un grupo social, o pertenecientes a un mismo contexto, sino también para todo el género humano? La unidad del género humano está en juego en esa pregunta. En el prólogo de la *Crítica de la razón pura* de Kant, aparece la preocupación acerca de la conquista de lo genérico de la razón en la historia. Una preocupación que se continúa luego en el idealismo alemán (uno de los escritos más interesantes de Hegel se llama *La razón en la historia*) y después en el historicismo de signo relativista. Sobre este asunto meditó uno de los pensadores más representativo de la filosofía de principios de nuestro siglo, Guillermo Dilthey. Con todo, su postura al respecto no es invariable: Dilthey va evolucionando desde un inicial relativismo hacia el intento de salvar a la razón de la flexión que podría hacerla equívoca a lo largo de la historia.

Desde su desencadenamiento en la admiración, la filosofía desarrolla una temática que aparece de una manera u otra en la mente de todos los filósofos. Así acontece con el asunto de la verdad y del tiempo, o de la razón y la historia. Por eso, no considerar a la filo-

sofía desde su inicio sería como «tomar un tranvía en marcha» (tomar el tranvía en marcha puede producir desagradables sorpresas: ¿a dónde lleva ese tranvía?). Al considerarla desde su inicio, se advierte que la filosofía no ha cambiado mucho. A pesar de las discusiones y discrepancias, –los filósofos suelen ser sumamente polémicos– la temática de fondo, independientemente de como sea tratada, es un patrimonio común.

Aunque hay muchas diferencias entre los filósofos, si se profundiza un poco, se advierte que estamos siempre tratando del mismo género de problemas. Eso es lo que tiene de grande la filosofía; y es, al mismo tiempo, su limitación. Que siempre tratemos de lo mismo quiere decir que nunca acabamos de llegar al fondo de la verdad, que la filosofía es una tarea inagotable, lo cual, por lo demás, es una gran suerte. Si la filosofía se hubiese hecho de una vez por todas, si se hubiesen logrado formulaciones inamovibles, con las que todo el mundo estuviese de acuerdo, sería muy aburrida. Lo único que se podría hacer es transcribir de manera formularia un elenco de dogmas filosóficos, como si desde hace muchos siglos no hubiésemos dado un solo paso adelante, o como si existieran dogmas filosóficos abarcentes. No es así.

Las diferencias entre los filósofos se deben, justamente, a que la admiración se continúa siempre, de acuerdo con su inagotabilidad. El filósofo trata de la verdad. Se da cuenta de que está ahí, y se dedica a la persecución, a la caza de verdades. Con todo, esa conducta es en cierto modo desconsiderada, pues encierra alguna dosis de voluntad de poder que la desvincula de la admiración. ¿En qué zurrón cabe la verdad? Habría que preocuparse por ensancharlo, pues la verdad es inagotable. Por eso, en todo filósofo hay algo de deslumbramiento. Y por eso también, tiene el filósofo épocas de crisis. No es filósofo aquel que, llevando algunos años dedicado a pensar, no haya sospechado alguna vez que es un incapaz, porque se encuentra con asuntos que no acaba de aclarar. Es propio del filósofo dudar de la propia capacidad, pero también superar esa duda, y seguir buscando.

La admiración puede derivar, no ya a la sospecha de que uno es poco capaz, sino hacia la idea de que la verdad es inasequible. Lo admirable sería entonces admirable, pero estaría fuera del propio alcance. Esto se llama tradicionalmente *estupor*, y se diferencia netamente de la admiración. Admirar no es estar estupefacto; el estupor es una renuncia. La admiración se transforma en su opuesto, es de-

cir, en pesimismo. Es como si fuera forzoso dejar de mirar porque no vale la pena insistir. Mientras que la admiración conecta con la esperanza, la estupefacción es un vicio, una renuncia injustificada. El estupefacto desiste por comodidad: averiguar acerca de la verdad es muy arduo, o imposible. El estupefacto se dedica a algo más fácil, a algo ya sabido, a lo consabido: hay cosas seguras, averiguadas; por ejemplo, cómo se hace un puente, o una casa. Para eso hay fórmulas. El filósofo incurso en estupor se dedica a la retórica.

Por lo demás, si la estupefacción paraliza la mente de personas que no han abandonado la filosofía, hace cundir una opinión según la cual la razón es limitada, capaz sólo de conocer muy pocas cosas. Ignoran que la inteligencia humana es infinita.

La razón debe vencer la temporalidad de la historia, es decir, la unidad de la verdad debe ser asequible al género humano. El historicismo no es correcto, aunque tampoco sea correcto pensar que la verdad ha sido adquirida definitivamente sin posibilidad alguna de incremento, que los pensadores pasados son insuperables y que, por tanto, al filósofo de hoy no le queda nada por descubrir, sólo firmar las sentencias de los filósofos anteriores. La filosofía es una tarea siempre abierta. Por tanto, no se puede decir que haya una formulación última, o que se haya encontrado la verdad de manera definitiva. Que hay verdades, y descubrimientos de verdades, es claro. Sería muy raro que habiéndose dedicado durante veinticinco siglos a la tarea personas de gran valía, no se hubiera logrado nada. La historia de la filosofía enseña mucho; también que la razón puede con la historia. Pero no es cierto que ese dominio sobre la historia se consume de tal modo que lo que venga después sea un puro comentario a lo ya descubierto, o que ya no se pueda descubrir nada más. Ni estupor ni consagración definitiva.

Los medievales entendían la filosofía como una tarea colectiva. Por eso se llaman escolásticos: porque creaban escuelas. Sostuvieron siempre que el que venía después veía más que los anteriores. Un enano al lado de Aristóteles, montado sobre sus hombros, ve más allá que el Estagirita. Por eso, estudiar a los grandes pensadores, posibilita ver más que ellos. El filósofo debe siempre retrotraerse a los orígenes de la filosofía, aunque sólo sea para tomar impulso; después debe estudiar lo ya adquirido, y, desde lo adquirido, abrir nuevos horizontes.

Esto quiere decir, desde luego, que nadie puede inventar ahora por entero la filosofía, o que no se puede prescindir del pasado

(aunque hablar aquí del «pasado» no es del todo correcto, pues la verdad no tiene pasado; desde este punto de vista no es histórica) y, a la vez, que la filosofía ha de renovarse en cada uno. No es muy difícil darse cuenta de que los diversos aspectos de la cuestión son compatibles, y fáciles de aunar. Es preciso retroceder al inicio; hay que volver siempre atrás, pero no para declarar que aquellos que pensaron lo sabían todo, sino para poder enfocar los asuntos sobre hombros de gigantes. Hay que continuar la filosofía.

Sin embargo, estamos actualmente en una fase de falta de renovación filosófica. No hay que extrañarse, porque los momentos estelares de la filosofía no son abundantes, y tampoco duran mucho. Durante siglos enteros la filosofía está en baja; se mantiene, se cultiva, en el sentido de una simple transmisión de lo adquirido, pero no hay creatividad. Hoy estamos en una de esas fases, y, por tanto, es frecuente que los filósofos se dediquen a hacer cuidadosas ediciones críticas de otros anteriores. Esta filosofía erudita, más que historia de la filosofía, es historiografía filosófica. No es tarea inútil; pero quizás encubra una confusión, o más bien, un tácito estupor: no habría nada nuevo por descubrir en la verdad, sino sólo en los libros.

Otros proclaman sin recato su estupor. Hablan de la crisis de las convicciones o de la filosofía como enfermedad a la que conviene aplicar una terapia. Dicha mentalidad de crisis comporta tomar la filosofía como arqueología, lo cual molestaba mucho a Nietzsche. La historia de la filosofía no es la de las civilizaciones. Las obras de los filósofos no se deben considerar como un templo azteca. Un filósofo puede ser tan contemporáneo como cualquiera, porque si lo que pensó es verdad, sigue siendo verdad. Lo que interesa es saber cómo lo pensó, cómo llegó hasta ahí; si puedo dar un paso más, seré fiel a ese pensador. La lealtad a un gran pensador no consiste en repetirlo, sino en tratar de entenderle bien y, luego, intentar avanzar, ir un poco más allá sin petulancias (la petulancia es frecuente en la juventud, cuando se enfatiza lo poco que se sabe; crece más cuando se es un filósofo joven que se dedica a enseñar). Realmente un profesor joven sigue siendo un estudiante (un filósofo lo es toda la vida), pero se olvida de ello al construir lo que dice sin estar muy seguro de su coherencia —y el no estarlo le molesta mucho—, por lo que a veces recurre a virtuosismos verbales o a exhibiciones de musculatura lógica. La petulancia esconde inseguridad. Para hacer filosofía conviene ser sencillo, porque de sí ya es tarea bastante difícil, y la verdad es lo que importa. La sencillez del filósofo no está

en pensar que las cosas sean fáciles; la filosofía es difícil, pero no se deja componer como lo artificioso: entonces suena a hueco.

Pero volvamos a la admiración. Decía que el comienzo de la filosofía es la admiración. Lo primero que se advierte a partir de ella es lo intemporal. No todo es temporal. Más aún, lo más alto es justamente lo no temporal. Si todo fuera temporal, no se podría hablar de la verdad; ese descubrimiento tiene lugar inmediatamente después de la admiración: existe la verdad, y a partir de ahí es menester ir desarrollando la filosofía.

Pues bien, si existe la verdad, uno se da cuenta inmediatamente de que no es mero espectador de ella, sino que, para tener que ver con ella, ha de ser capaz de verdad. Por este lado la filosofía es humanista. Si existe lo intemporal, algo en mí es intemporal. De ahí que uno de los primeros descubrimientos de los filósofos sea lo que en griego se llama *psykhé*. Si existe la verdad, existe el alma humana; el hombre tiene alma. Esto quiere decir que en el hombre hay algo constante, consistente, algo que puede estar en el tiempo, pero que en sí mismo no es temporal. *Psykhé* es lo estante en el hombre. La vida está en el movimiento, y por tanto es un trozo de tiempo; pero hay algo en el hombre que, estando en el tiempo, no es temporal, y eso es el alma. El alma es ante todo lo que permite al hombre una correspondencia con la verdad. Por tanto, el alma humana es intelectual; el hombre es el animal dotado de razón, un viviente con *noús*. La mejor traducción es *mens*, mente (*mens* tiene que ver con *mensura*; puede medirse con lo estable, porque la mente misma es estable).

Así pues, la admiración no se desarrolla en una sola dirección, sino en dos. Una dirección, según la cual la realidad es estable y verdadera; y otra, en la que el hombre sabe que su interior también es estable, y que esa estabilidad le permite corresponderse con la estabilidad de lo real, y por tanto, entenderla. Así conectamos con la sentencia de Parménides: *pues lo mismo es pensar y ser*. Es una primera formulación de la admiración; ese «lo mismo» quiere decir, en último término, que lo estable en el hombre coincide, es abierto a la verdad del ente; por eso, a la metafísica también se le puede llamar ontología, estudio del ser y del pensar.

Constituido en su estabilidad, lo real se llama ente, lo que es. El nombre «ente» es participio de presente del verbo ser: lo que es, no lo que era, no lo que será, sino en todo caso lo que era desde siempre. Ese «era» no es un pasado, sino el ente visto desde su trascender lo mutable. Lo que descubro como lo estante de mi realidad es

noús. *Noús* es ser-entendiendo. Coinciden enteramente pensar y ser, y por eso la mente se puede llamar *mensura*, ajuste; eso es lo que significa ese «lo mismo». En la sentencia «lo mismo es pensar y ser» tenemos la primera formulación de los frutos de la admiración, que son una conquista del humanismo.

En suma, la filosofía es posible porque el hombre se admira, y se frustra si cae en el estupor, si desiste. Si considera que lo admirable es utópico, desvía la mirada y la inclina hacia abajo (Kant llamaba a esa desviación el mal radical, porque postula que tal desviación es inherente a la razón humana, inclinada al espacio y el tiempo. Se trata de un error; también lo es la rectificación que propone, a la que llama imperativo categórico).

A partir de la admiración se produce el desarrollo temático, las formulaciones filosóficas.

Lo primero que la admiración presenta es, justamente, eso: presencia, presencia mantenida. La realidad en última instancia, o desde sí en primera instancia, considerada desde su constitución fundamental, o en orden a lo que los griegos llamaron *arkhé* (a veces esta palabra se traduce por causa, pero la *arkhé* es el principio primordial: el fundamento asistiendo en presente, fundando ahora, y no, un fundamento que *fundó*), Parménides lo expresa con la palabra *ente*. Ente significa lo que es, lo que está siendo, lo esente, la unidad verbal-nominal, el presente constituyéndose de manera necesaria. Fundar haciendo consistente lo fundado, lo envuelto en la férrea cadena de la necesidad.

El descubrimiento de la actualidad –formulada por Parménides como ente– se corresponde con que también en el hombre hay algo estable, estante, que se caracteriza por conmensurarse con el ente, por estar de acuerdo con él, por ser el caminar más veloz. Ese acordarse con el ente, es precisamente conocerlo: los griegos lo llamaron *noús*. De ahí que Parménides diga: pensar y ser son lo mismo. Este es el primer desarrollo temático del cual la filosofía depende, mucho más de lo que a veces se confiesa. Los griegos eran conscientes de que Parménides vincula el «estar siendo» con la unidad y con el entender, y sienta la correspondencia entre ambos. Platón no estaba por completo de acuerdo con Parménides, y dice que comete un parricidio al criticarlo, pues era uno de sus maestros (el parricidio es sugerido por el más inquietante de los personajes de los diálogos platónicos: el extranjero, un hombre que viaja, que sabe de lo plural. Pero en rigor, Platón concede primacía al uno sobre el ser).

Ahora bien, si lo alcanzado por Parménides es susceptible de dar lugar a un avance, si la filosofía da más de sí que esa formulación inicial, el desarrollo debe siempre atender a las dos instancias: si se progresa en la formulación de la entidad, también se profundiza en el ser humano. Por eso, también puede decirse que a partir de la admiración, la filosofía pone en marcha un número creciente de dimensiones humanas que sin el filosofar quedarían inéditas. Al ir avanzando, el filosofar se experimenta como aquello sin lo que ya no se puede vivir; el que ha empezado la indagación no puede dejarla. Lo cual sugiere un más alto vivir.

La filosofía se muestra, pues, como una gran empresa. En las naves griegas (los griegos eran marineros; muchas de sus ciudades tenían acceso al mar), en las trirremes, se esculpía una frase que decía así: «vivir no es necesario, navegar sí». Esta frase tiene sentido para quien tiene entre manos una gran empresa, que le compromete y exige de él una gran contribución. El filósofo podría suscribirla: filosofar es necesario; no sé vivir sin filosofar.

La filosofía es una actividad en la que el existente está enteramente comprometido, está convocado por ella, y de esa manera se va desvelando a sí mismo en la medida en que la filosofía le pide poner en marcha cada vez más capacidades, más recursos propios. También, desde este punto de vista, se ve el carácter humanístico de la filosofía: es descubridora de las dimensiones más profundas del ser humano. Por eso, tiene una dimensión antropológica inexcusable. No se es filósofo como un espectador, como quien asiste a la maravilla de una verdad que se desvela desde la admiración, sino que se es filósofo como servidor de la verdad, como amante y realizador de ella.

Jesús Arellano ha tratado con detenimiento a la filosofía como correspondencia del ser humano y la temática que se desvela delante de él y en su interior. Insisto, la filosofía no es una fuga, un éxtasis, un lanzarse hacia fuera, olvidándose de las radicalidades humanas, sino que es alimentada por el ser humano en la medida en que éste sale a la luz en la propia actividad filosófica.

Por eso, la sentencia de Parménides «lo mismo es pensar y ser», es demasiado sumaria. Hay que seguir investigando el ser, y también el pensar hacia sus raíces humanas, metiendo en danza la realidad que somos. Esto podría llamarse una filosofía equilibrada, no unilateral. La filosofía se hace unilateral cuando se acentúa un aspecto y se olvidan los demás. Por ejemplo, el materialismo, que se resume

en una tesis acerca de la realidad del ente: eso que Parménides llamaba *ente* es una cosa mostrenca. En cuanto se sienta la tesis materialista acerca de lo que está enfrente, como cosa y nada más, se ocluye la consideración profunda del ser humano, pues se reduce a constatar la cosa. Por eso, el materialismo es una filosofía descompensada. Lo mismo podríamos decir del idealismo (o del ideísmo). Para el ideísta existe la mente y sólo ella. Como decía Berkeley: *esse est percipi* (ser es ser percibido). Berkeley intenta un espiritualismo somero: ver la realidad desde el punto de vista exclusivo del ser vista. Es algo así como absorber la realidad en su representación, o en un cara a cara espiritual carente de densidad. La filosofía no es ni ideísmo ni materialismo; ambos son filosofías descompensadas.

Es claro, por lo demás, que las descompensaciones se pueden producir al seguir filosofando, cuando se trata de ir más allá de lo que Parménides llama ente, hacia el fundamento, o más allá de lo que llama *noús*, hacia el hondón del alma. San Agustín, filósofo apasionado —no en vano era un hombre del norte de África—, extraordinariamente vivo y ágil, por eso mismo, porque se entusiasma, se excede. Por ejemplo, cuando dice: *noli foras ire; in interiore hominis habitat veritas* (no quieras ir fuera, en el interior del hombre habita la verdad). Eso es cierto; pero es sólo la mitad. La tesis de que la verdad habita en el interior del hombre es atendible, pero eso de no ir fuera no lo es, porque también está la realidad extrahumana y la verdad de esa realidad.

En el comienzo histórico de la filosofía se acentuó el estudio del mundo, la consideración del universo como realidad estable. La dimensión antropológica de la filosofía se puso sobre el tapete no mucho más tarde —porque en cuatro o cinco generaciones la filosofía griega llegó a su madurez—: en cierto modo con los sofistas y, de modo más acentuado, con Sócrates y los grandes socráticos: Platón y Aristóteles que logran síntesis casi completas. La famosa frase de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas», es una tesis antropológica; por ahí aparece el hombre con un carácter primordial, pero Protágoras de Abdera sostiene una antropología reduccionista.

La antropología es necesaria; no se puede hacer metafísica si no se hace antropología, no se pueden ir desvelando las dimensiones más profundas de la realidad sin que, correlativamente, aparezcan dimensiones humanas, aunque esto no ha ocurrido siempre de modo claro, pues se han dado oscilaciones.

Platón, que es muy acertado en algunas de sus formulaciones, considera que la realidad en su última instancia, eso que se llama el fundamento, es el bien, lo *agathón*. No voy a describir en detalle la filosofía de Platón, sino sólo algún punto clave. El bien, dice Platón, es inseparable de lo bello: *kálon ágathon* (los medievales desde los místicos especulativos turingios retomaron el término griego original: *kalagatía*). Lo bueno es bello. Filosofar acerca de lo *bello-bueno* es una actividad más oréctica que sapiencial, que pone en juego la capacidad amorosa humana; por eso habla Platón de engendrar en la belleza. La realidad no solamente está ahí, sino que el hombre se clava en ella, se vierte según un afán que, como energía, es generativo. Aunque no estoy de acuerdo con otras dimensiones de la filosofía de Platón, esto es sublime. Sin embargo, Platón no alcanzó a ver que el bien, él mismo, es también amor. Tampoco lo vio Aristóteles, pues lo entiende como fin.

Si lo admirable se me ha mostrado conservando su carácter de admirable, entonces se puede decir que es bueno. La caracterización platónica no es incorrecta: si es admirable, es bueno, y si es bueno, se mostrará como bello, de manera que es lo mismo decir *aparecer el fundar* que decir *bello-bueno*. La realidad, en definitiva, lo fundamental, aquello de lo que todo depende, lo que es eterno, y más que presente o actual para el pensar, es lo *bello-bueno*. Parménides lo dice de manera velada: el ente es *eukúklos*, el ente es perfecto o bellamente circular. Platón no lo podría decir si no interviniera el *eros*, es decir, si no estuvieran despiertas las ansias humanas, si el que se admira no encauzara su impulso con la admiración y no continuara admirándose según ese impulso. Lo bueno me afecta hasta tal punto que ahora puedo cambiar la fórmula de Parménides «lo mismo es pensar y ser»: al no despegarme de la admiración, la convierto en invocación y me elevo hasta el afán de engendrar en la belleza. Lo admirable tiene que ser bello y bueno, si sigo admirando; lo que Parménides llama *noús*, en Platón es un no dejar de ser tocado en las fibras del alma (como si el alma fuese un arpa). El parricidio aludido es inevitable.

¿Y qué es engendrar en la belleza? Expresarla, crear la obra de arte, es decir, repetir la belleza de tal manera que mediante el *eros* quede plasmada y éste alcance a hacerle un presente. Entonces, ¿qué sería filosofar, esa correspondencia humana con el fundamento, cuando me es enviado el fundar, y así es lo bello-bueno?

Yendo un poco más allá de Platón, hay que decir: desde este

punto de vista, la filosofía sería el canto. Pero se puede cantar el bien si uno inventa la canción que lo devuelve al ser, esto es, si se inventa la canción del ser. ¿Qué es la canción del ser? Por lo pronto, el *noús*, no el *eros*, es decir el acto con el cual yo saco a la luz el ser, con el que soy capaz, por así decir, de recrearlo como verdadero y como bueno. Pues el bien no es lo primero, sino lo tercero y sólo así el amor es también un acto, y no sólo deseo. Primero he de rendirle a la verdad ese homenaje que se llama cantar. Desde aquí engendrar en lo bello es más que hacer brotar la obra de arte, pues el poema es más que una obra de arte. Por eso, algunos de los descubridores de la realidad son poetas; lo que permanece a pesar del tiempo es dicho por los poetas (Hölderlin). La filosofía de Parménides está escrita en un poema.

Así pues, los filósofos griegos buscan el equilibrio, no siempre logrado, entre el despliegue temático y las dimensiones más altas del hombre. Admirar: contemplar, amar. El verdadero amante trata de encontrar la expresión exacta, el símbolo esencial, que es más que *mímesis*. Si un hombre se enamora de una mujer, debe encontrar la forma de decirla. El amor se anda con contemplaciones, y la contemplación cuaja en un largo poema. Y la mujer no es la ninfa Eco de Narciso.

Los poetas de hoy escriben pocos poemas; su expresión revierte en la expresión, se dice a sí misma. Cunde a veces un ornamentalismo barroco que se exalta y se hunde porque se obstina en la ostentación y carece de fondo. Hay también hoy mucha filosofía del lenguaje, pero falta la comprensión del lenguaje de la filosofía. Tomás de Aquino sostiene la doctrina del *verbum mentis*, enseguida también locutivo. A la concepción de la verdad sigue el *verbum* lingüístico. De manera que la verdad es traída por el ser al hombre, y el hombre la concibe y se la devuelve según el lenguaje. La idea de generación en la belleza y la idea de *verbum* mental que es también locutivo, son paralelas. Ya para Parménides «es menester pensar y decir que el ente es». Existe el lenguaje verdadero.

Pero ¿qué dice el lenguaje filosófico? La verdad del ser; y si es canto, la bondad, la belleza del ser: ser es, pero ser es verdadero y bueno y bello: ser, verdad, bondad, belleza. Es lo que los medievales llamaron trascendentales. La teoría de los trascendentales, una de las más logradas formulaciones de la filosofía medieval, arranca de hallazgos de los grandes filósofos griegos, aunque no la llamen así: es ejercida por Platón, y esté insinuada en Parménides.

En cualquier caso, si el filósofo se inhibe estupefacto, todo eso se olvida o se vacía. La admiración es fructífera, con ella se encuentra la realidad y las energías humanas son desplegadas: la realidad es verdad y eso quiere decir que hay *noús*; la realidad es buena y eso quiere decir que hay amor; ¿y sin amor a la realidad, a la verdad, qué querría decir filosofar? La filosofía compromete al existente, que en ese compromiso descubre que es amante en estricta correlación con que el ser es bueno; descubre su capacidad de cantar, de expresar. Se descubre que el existente es locutivo: que no es un estúpido. Porque estúpido es el estupefacto: el que se desvía de la admiración, tampoco descubre nada en sí mismo.

Las conquistas de la admiración no son poca cosa. Las presento de una manera, valga la palabra, intuitiva. Y es que lo primero aparece de pronto, abruptamente. Luego hay que desentrañarlo. La filosofía empieza descubriendo, destapando, sin adentrarse todavía en los entresijos, que desenreda ayudada por la demostración, es decir, formulando lo descubierto de manera racional, lógica: pero la lógica viene después.

De modo rápido he insinuado cómo se despliegan los implícitos de lo descubierto en la admiración, los cuales, al salir a la luz, sacan a relucir también algo humano: ser-bien y en el hombre, amor; ser-verdad y en el hombre, *noús*; ser-belleza y en el hombre, canto. Hay que ver cómo se ajustan tales nociones.

Al servicio de la verdad ha de contribuir entera nuestra capacidad de coherencia, de articulación: procurar la comprensión del modo en que los aspectos de su mostrarse se relacionan, el orden que guardan, etc. Y es entonces, al buscar la coherencia de esas intuiciones primeras, cuando aparece la crítica, que afecta a la fase racional, lógica: es el descubrimiento de escollos, de dificultades. Pero la crítica estaría mal planteada si fuese, por así decir, la rebaja del tío Paco, o si se dejara atrapar por el estupor.

Hay un pasaje pertinente en el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, que podemos traer ahora a colación. Zaratustra (un personaje al que recurre Nietzsche, y que es él mismo como buscador de cumbres y abismos, mensajero que trae un anuncio) vuelve a subir a la montaña hacia la gran revelación del eterno retorno de lo mismo —la solución de la tragedia de la vida temporal—; y lleva consigo un enano al que él llama el espíritu de la pesadez. Nietzsche hace filosofía en términos poéticos, y el enano es la dificultad de la subida, el aplastar que contradice el esfuerzo, el rumor del conocimiento có-

modo. En el camino hacia la cumbre aparece el estorbo, las formulaciones de la indiferencia propia del espíritu de la pesadez. Zaratrusta, ya harto, se desprende del enano y lo pone encima de una piedra (el estupor es bellaquería para un descubridor, porque el estupor es trivial, se las sabe todas). Ahí aparece un umbral, un gran pórtico por el que cruza un camino infinito, que es el tiempo. A un lado del pórtico está el pasado infinito y, al otro lado, el futuro infinito; el pórtico es el presente. Zaratrusta pregunta al enano: ¿qué tienes que decir del tiempo? Y éste le responde: el tiempo es curvo, porque todo es curvo; la verdad también es curva. Zaratrusta se enfada, porque él quería averiguar lo mismo: la circularidad del tiempo. Y es que el enano lo dice con la actitud de quien ya lo sabe, y no se da cuenta de que eso contiene una gran revelación.

El entusiasmo de Nietzsche, que pretende sacar a relucir lo admirable del tiempo (la admiración en Nietzsche es báquica, dionisiaca), es anulado, despreciado por el enano. Hay otro pasaje de Nietzsche revelador al respecto: la aspiración de la voluntad de poder es convertir el tiempo en ser. No es que el ser sea el tiempo, sino que —y eso en definitiva es notar que el tiempo no es trivial—, si el tiempo es curvo, el tiempo también es estante. Nietzsche, un filósofo del tiempo, vitalista, para quien la vida es la vida sensible, bellamente adornada, es finita, llora porque su secreto anhelo es hacer del tiempo ser; no que la realidad deje de ser temporal, sino que el tiempo, jugando, se establezca como ser. La verdad se resuelve en juego. Hegel lo había ya anunciado: el tiempo es, encerrándose en ella, la eternidad. Insisto en que estas averiguaciones son, en rigor, intuitivas. Sobre ellas la crítica decanta la pregunta: ¿son coherentes, internamente compatibles?

La crítica plantea las dificultades que presentan las formulaciones. De manera que si el primer momento es la admiración, y el segundo, la puesta en marcha de energías que antes no se sospechan, el tercero es el planteamiento de dificultades. La crítica no es tarea negativa si las dificultades no son estúpidas, es decir, si no nacen del estupor; o lo que es igual, descubrir una verdadera dificultad es lo más difícil. Hay dificultades tontas que se plantean por no entender, y se prolongan en disensiones inacabables. Pero lo difícil no es sólo resolver las dificultades, sino cómo plantearlas. Seguramente el planteamiento de Nietzsche es equivocado por anteponer la crítica a la construcción poética.

LA TAREA DEL FILÓSOFO DESPUÉS DE PLATÓN: DEL MEOLLO A LA SÍNTESIS

Conviene insistir en el planteamiento propuesto, porque la filosofía es hoy más necesaria que nunca. Para mostrarlo me referiré de nuevo a su momento inaugural, al primer fruto de la actitud admirativa: el hallazgo de la existencia de lo extratemporal y, por tanto, la aparición de la verdad (pues, si todo fuese variable y temporal no podría hablarse de ella).

El primer descubrimiento obtenido desde la admiración, insisto, es que la realidad está fundada de una manera estable. Pero entonces hay que resolver la cuestión de qué significa ente móvil, pluralidad, etc. Otra dificultad que surgió enseguida fue ésta: la verdad existe, y por tanto, coincide con la realidad misma. Por eso, tal como primeramente se nombra, la verdad es aquello que es (*id quod est*). Primero dicha coincidencia se vislumbra, después se sienta. Se va perfilando una dificultad surgida precisamente de la importancia que se concede a la verdad: si ésta pertenece a la realidad, se consolida en sí misma, al margen de cualquier relación, como dice una de las expresiones más usadas por los filósofos: la famosa *inseidad* del ente y, correlativamente, puesto que la verdad es del ente, la *inseidad* de la verdad.

Cabe llamar a la *inseidad* la interpretación subjetiva de la verdad. Interpretar subjetivamente la verdad no quiere decir que ella sea del sujeto que la contempla, sino todo lo contrario: la verdad es sujeto ella misma, pues está en sí misma y, por tanto, fuera de la mente, en un lugar propio. En la medida en que se subjetiviza la

verdad, la verdad es *en sí*, está en un lugar, tiene un *tópos* al que Platón llama *urános*. El lugar de la verdad es el lugar celeste (no sensible). Aparece ahora otro término que tiene que ver con el asunto: la verdad es idea, la idea es en sí; la entidad de la verdad es en sí como idea. El problema ya está formulado: ¿la idea en sí es cognoscible?

Así formulada la dificultad de la que estamos hablando, el paso siguiente es acentuar la prioridad de la realidad. A ello responde la palabra *ousía*, de suma importancia en Aristóteles. *Ousía* es un abstracto del participio de presente del verbo *einai*. *Ousía* se vierte al latín con la palabra *essentia*. Las cosas en cuanto que son entes (la realidad en cuanto que es entitativa; la noción de ente es el modo filosófico de mentar la realidad), son la realidad en tanto que esencial. Esencial es lo mismo que ontológica: es ente y *lógos*. El ente no es meramente óntico, sino *ontos-lógos*, posee en sí mismo su propia consistencia verdadera, y ese ser íntimamente verdad es la esencia, la *ousía*; ente verdadero como *ousía* no es exactamente lo mismo que la entidad que corresponde a la verdad en cuanto conocida.

Desde muy pronto, y desde luego de manera clara desde Platón, la filosofía se transforma, atendiendo a la relación de la verdad con el ente, en ontología. Es la subjetivización entitativa de la verdad. Entonces la filosofía trata de las esencias; no se puede ser de manera bruta, meramente empírica: el ente es fundamento esencial.

Esto planteó enseguida la dificultad que aparece expresada con claridad en uno de los diálogos autocríticos de Platón, el *Teetetos*, en el cual se plantean objeciones a tesis sostenidas en diálogos anteriores (o por otros filósofos; pero lo más interesante es la discusión íntima de Platón con su propio pensamiento). El carácter del diálogo se atenúa en el *Teetetos*, que versa sobre la suficiencia del discurso mental. Como dicho discurrir es secuencial, no alcanza la idea inmutable.

En el *Teetetos* aparece la *aporía* de la verdad. El discurrir interno a la mente no la alcanza. Tal *aporía* se acentúa en otro diálogo, el *Parménides*, que viene a ser su continuación. Si la verdad es en sí, el *noús* (descubrimiento correlativo a la verdad) también es en sí. Pero, ¿qué relación cabe entre dos en sí? ¿cómo llega el *noús* a la verdad? O de otro modo, ¿qué quiere decir conocer esencias si éstas son subjetivas? Y subjetivas significa que la verdad está intrínsecamente sita en el ente (ontología).

Es un problema muy importante, bien descrito por Platón, que es un escritor de primera fila. El, como otros autores griegos, usa metáforas ajustadas, muy ilustrativas. En el *Teetetos* aparece también la metáfora del hombre dormido. Si no conocemos la verdad, si se escapa de la consideración mental por estar en sí, si no podemos alcanzarla, entonces nuestra vida sería como la del hombre dormido, o como la del prisionero de la caverna (que aparece en la *República*, diálogo anterior al *Teetetos*). La aporía de este diálogo, que ahora consideramos, equivale a la siguiente pregunta: ¿cómo se sale efectivamente de la caverna?). El despierto es el que conoce. Admitido que el alma posee *noús*, cabe distinguir dos situaciones: el *noús* conociendo o dormido. En rigor, tal distinción constituye otra aporía que estudiaremos más adelante.

La ontología, antes de ser una ciencia, es la constitución misma de la realidad; la verdad —la idea— es la realidad misma, es intrínsecamente entitativa. Pero, en este caso, ¿cómo se alcanza?, ¿cómo se relaciona con el *noús*? Esta es la aporía central del *Parménides*. La solución platónica parte de la interpretación ontológica del alma: el alma también es idea. Por consiguiente, la solución de la aludida dificultad remite a la cuestión de la relación entre las ideas. A esta relación o comunicación Platón la llama *koinonía*. Ahora bien, la *koinonía* entre ideas sólo es posible si el nexo mismo es asegurado por una realidad de la que las ideas proceden: el nexo se subjetiviza a su vez como realidad fontal común y, por tanto, capaz de sentar el nexo como relación derivada entre las ideas, que también ahora son realidades derivadas (la unidad de las ideas es superideal. Es éste uno de los puntos de que arranca Plotino).

Si se acepta la solución platónica (dejando a un lado la complicación que Plotino introduce), hay que decir que la filosofía se ocupa a partir de Platón de las esencias, de lo más profundo, del fundamento, y que la verdad está fundada, de modo que la pluralidad de las esencias es susceptible de una visión abarcante o unitaria. *Ousía* se traduce a veces por substancia, pero substancia alude sólo en parte a la *ousía*; habría que decir que la *ousía*, más que estar debajo, está en sí misma. Sin embargo, la mente puede hacerse con ella, y de esta manera se sigue manteniendo la sentencia parmenídea, aunque desarrollada en el modo de una comunicación entre dos en sí. Así se responde a una aporía gnoseológica: ¿una mente es capaz de conocimiento esencial? Platón sostiene que para empezar a determinar el problema se ha de entender que el alma también es una

esencia, por lo cual el discurrir no se identifica exactamente con ella.

Insisto en que la filosofía se desarrolla en gran parte resolviendo los problemas que ella misma se plantea. Es un privilegio de la filosofía primera ser la única ciencia capaz de juzgarse a sí misma. Como la filosofía primera trata del fundamento, puede plantear cuestiones fundamentales, hacer autocrítica; la crítica interna de la filosofía es algo así como un juicio en el que la filosofía aparece siendo juzgada por ella misma.

Repito: en la misma medida en que se consolida la esencia, se escapa a su propio estar en sí; pero entonces no está en el *noús*, sino que es externa a él y si es externa a él ¿cómo se conoce? No por discurso, sino por conexión fundada. La autocrítica no es señal de debilidad: no significa que la filosofía esté siempre dando vueltas a un defecto interno, sino que se caracteriza por ser capaz de plantear sus propios problemas. La dificultad de una dificultad está en que sea una verdadera dificultad, está en plantearla bien; tiene que ser una dificultad de primera magnitud. Las dificultades pertenecen a la vida de la filosofía; por eso decía que un pensador que no ha sospechado varias veces que es tonto, no es filósofo. Las críticas extrañas a la filosofía, o dirigidas a ella desde fuera son superficiales, o de menor importancia. La filosofía se puede reír un poco de ellas porque las que le afectan son las formuladas en términos filosóficos.

La dificultad que cristaliza y aclara lo que quiere decir ontología, se expresa así: ¿conocemos o no conocemos esencias? ¿cómo conocemos su unidad, si hay muchas? El primero de los grandes temas de la filosofía es el fundamento y en tanto que el fundamento da lugar a la verdad, la filosofía es conocimiento de esencias. La filosofía primera es conocimiento del fundamento, de lo primero, de aquello de dónde se genera la realidad, del vigor actual con el fundamento que sustenta. Con ese vigor se constituye la realidad como verdadera: esencia.

Por tanto, desde Platón, el filósofo no se ocupa solamente de esencias, sino también de su conexión. Empleando un lenguaje más cercano (conviene buscar palabras en la propia lengua, y no sólo en las venerables lenguas antiguas) podemos llamar a la esencia el intrínquilis, el meollo. Hay otra palabra menos conocida: *busilis* (esto tiene muchos *busilis*, es muy de ponderar). La esencia es el meollo, lo más íntimo, lo más profundo, la verdad, a la que no le gusta exhibirse porque está retraída hacia el fundar, como dice Heráclito: *phy-*

sei criptesthai filei (al fundamento le gusta ocultarse); es lo mismo que dirá Platón. ¿Qué significa conocer la verdad en sí? Heráclito señala: ama ocultarse, hay que ir hacia ella. El tema de la filosofía de Heráclito es la tensión del comparecer de lo oculto. Pero si no existiesen esencias, no haría falta la filosofía.

Enseguida se ve que el ente es plural, o que no hay una sola esencia, sino muchas. Si hay muchas esencias, cada una será distinta de la otra; no hay sólo verdad, sino verdades; no esencia, sino esencias. La filosofía avanza en Grecia rápidamente, y de modo muy notable en tres o cuatro generaciones. Todos estos asuntos se van decantando ante la mirada del filósofo, y la filosofía se hace juez de sí. Las otras ciencias no son jueces de sí mismas porque desarrollan consecuencias: son ciencias conclusivas, y parten de unos supuestos que ellas mismas no pueden cuestionar; ninguna ciencia es competente para cuestionar sus propios supuestos. Por tanto, las dificultades científicas son limitadas: el científico no cuestiona su ciencia porque no es de su incumbencia. Si aparece la dificultad, tiene que cambiar de postulado o de paradigma. La única ciencia capaz de ser juez de sí misma es la filosofía primera. Por eso, la ciencia no puede plantear dificultades de principio a la filosofía. A veces los científicos plantean cuestiones importantes a la filosofía, pero entonces ya no actúan como científicos, sino como filósofos. También los grandes científicos plantean la cuestión del cambio de postulados; pero entonces adoptan la misma actitud mental de Platón en el *Teetetos* y en el *Parménides*.

La segunda observación surgida inmediatamente es la vuelta a la unidad. No se puede admitir un monismo puro, pero tampoco una pura dispersión. Hay pluralidad de esencias, de verdades, de substancias. Además, las esencias no son todas de igual rango: la esencia de Dios es superior a la de una mosca, etc. Pero una cosa es eso, y otra que entre las verdades no exista conexión, que la pluralidad comporte la imposibilidad de visión global. Si el ente es plural, también es verdad que dicha pluralidad se tiene que poder reunir, y no solamente desde el punto de vista de la lógica formal; la realidad misma, por muy plural que sea, tiene que estar articulada. Entre los llamados filósofos pluralistas, Anaxágoras adivinó este gran lema del planteamiento filosófico, que cabe expresar así: todo tiene que ver con todo. Anaxágoras es un personaje muy inteligente, maestro de Sócrates en su primera época, y que llamó la atención de Platón y del mismo Aristóteles, indicando una solución no muy acertada

del problema, de la que tuvo que hacerse cargo Aristóteles formulando el principio de contradicción, que es una versión muy sobria de la unificación anaxagorea. Con todo, desde Platón, la filosofía no es sólo un saber de esencias, sino también un saber sintético. La filosofía busca la comprensión global (otros dicen total o universal). La filosofía es autocrítica en tanto que es un modo sintético de conocer. La incorporación de la autocrítica al camino que conduce a la síntesis es la negación de la suficiencia de lo separado.

Así pues, lo que primero se descubrió desde la admiración fue la actualidad. Cuando la actualidad se sustantiviza, aparece la noción de esencia. El campo de las esencias es plural. Pero entre las esencias ha de darse *koinonía*: forman una comunidad; no hay nada suelto. La filosofía es un saber global; busca la síntesis, averigua qué relaciones (otra palabra muy importante) guardan entre sí las ideas. Las relaciones que guardan las ideas entre sí no son unilateralmente lógicas, sino reales: son esenciales. A esta visión sintética Platón la llama *sinopsis*: no basta ver una idea; hay que verlas todas juntas, lograr una visión global, ver juntamente (*sin-opsis*).

Hemos conseguido aislar dos características de la filosofía. Procede buscando esencias, el meollo, y luego busca las relaciones: cómo una verdad tiene que ver con otra; con ello no se constituye sólo un mundo lógico, pues dicha reunión es ontológica.

Repito que ésta es la situación conquistada por el platonismo. La filosofía primera trata de esencias y de síntesis. Ahora bien, ocuparse de las esencias y sostener que las esencias no están aisladas, descoyuntadas, sino que tienen que ver entre sí, precisamente por ser una gran conquista, es algo que ha concitado aporías. Con otras palabras, la filosofía ha concentrado su autocrítica en el juicio sobre su propia capacidad de conocer esencias y de sentar su síntesis. El filósofo se ocupa de meollos, de esencias y de síntesis. Todo tiene que ver con todo, nada puede existir aislado. He aquí el lema platónico que la filosofía siempre ha tenido en cuenta, aunque no siempre para aceptarlo. La autocrítica ha dado lugar a una serie de versiones de dicho lema.

Filósofo es el que tiene una mente sinóptica; quien no sabe reunir las diferencias no es filósofo. Otros lo han expresado con otras palabras. Por ejemplo, Tomás de Aquino habla del saber universalísimo, Leibniz habla de armonía preestablecida, Kant de síntesis *a priori*, Fichte de golpe de vista, Jaspers dice que la filosofía trata de los abarcadores. Aristóteles, por su parte, habla de cosmos: significa

orden. Todas estas maneras de entender el momento unificador de la filosofía son susceptibles de autocritica. El filósofo que no someta a autocritica las soluciones que aporte, no puede ser tomado en serio.

Jesús Arellano dice que las maneras de considerar la visión global en la historia se pueden reducir a tres, cada una con distinto alcance. Esa triple consideración tiene a su vez un lado negativo o defectivo. Hay tres modelos de síntesis, de relación: el analógico, el endológico y el dialógico. Los modos defectivos son el analéctico, el endoléctico y el dialéctico. Los filósofos aristotélicos emplean el modelo analógico; el endológico (desarrollo desde dentro) es propio de los platónicos; y el dialógico (las esencias en diálogo comunicándose entre sí) es el modelo más poderoso, iniciado por Heidegger.

La propuesta de Jesús Arellano tiene una clara justificación. Aunque, como he indicado, el lema del conocimiento sinóptico de esencias (el modelo endológico) procede de Platón, no es suficientemente preciso y, por tanto, resulta discutible. El mismo Platón intentó mejorarlo en sus últimos diálogos (sobre todo, *El Sofista* y *Filebo*), que ofrecen oscilaciones. Existen más diferencias de las que Platón tiene en cuenta. Por tanto, tampoco las dificultades de la visión global han sido consideradas por él en su auténtico alcance. Sin embargo, retroceder ante dichas dificultades o limitar las diferencias (declarando inasequible el conocimiento de esencias, o *noúmenos*, como hace Kant) es desacertado: el planteamiento platónico debe estimarse como un primer grado de madurez de la filosofía.

Más maduro que ese planteamiento es el aristotélico. Correlativamente, las aporías que Aristóteles presenta son más agudas. La solución de tales aporías permite un avance que va más allá del modelo analógico, que es el usado por el Estagirita. Indicaré, de paso, que este modelo se construye desde la formulación del ente como universalísimo (lógico y real). Las diferencias se modulan con la noción de analogía en tanto que son propias del ente (las diferencias son irreducibles hasta cierto punto por ser del ente; pero por la misma razón no son equívocas). Ahora bien, lo primario para Aristóteles es el acto. Pero, como veremos, hay dos sentidos del acto —*enérgeia* y *entelécheia*— entre los cuales es difícil hablar de unidad analógica. La investigación que abre dicha dualidad permite acceder al modelo dialógico partiendo de Aristóteles. Por lo demás, la unidad dialógica es propia de la realidad personal.

Pensemos en una hipótesis que un filósofo tiene que desechar inmediatamente: tratemos de aislar una vaca, de considerarla sin re-

lación con nada, una vaca absolutamente solitaria, es decir, fuera del cosmos. ¿Qué queda de ella? Nada. Una vaca extracósmica no puede existir. Por esencial que sea, la vaca guarda relaciones, y sin ellas es imposible: no podría alimentarse, no podría respirar, y su cuerpo ni siquiera podría constituirse, porque está hecho de material cósmico organizado. Si se quita todo eso, no queda nada de la vaca.

En suma, la visión sintética es una aspiración propia de la filosofía primera (no de las ciencias, las cuales progresan en la línea de la generalización. Esta línea es indefinida). Los grandes filósofos han propuesto distintas formulaciones de ella. Todos coinciden en que sin visión global la metafísica no es posible, si bien algunos la estiman un ideal de la razón realizable en condiciones precarias. Asimismo, ciertas formulaciones del conocimiento sintético han de mejorarse. En cualquier caso, la filosofía es necesaria hoy, porque estamos en un momento histórico complejo que nos inclina a admitir la interdependencia de los factores actuantes: todos tienen que ver con todos, aunque no sabemos a ciencia cierta de qué manera; en rigor, el planteamiento científico positivista no permite saberlo.

La visión sintética es un reto para el filósofo. Sus distintas formulaciones apuntan a la cuestión de cómo todo tiene que ver con todo, pues el aislamiento total es imposible. En otras épocas el filósofo se dedicaba a pensar, y se dispensaba de otros menesteres. Dicho con una palabra latina: dedicarse a la contemplación es *vacare* (de ahí viene vacación), no hacer nada más que contemplar; una actividad humana muy intensa, pero no práctica. Contemplativos de la esencia, contemplativos del orden, como dice Tomás de Aquino. Eso debe lograrse vacando. A lo largo de la historia se ha hecho así. Contando con el sustento necesario, algunos se dedicaban a pensar.

La actividad propia del filósofo sigue siendo dedicarse a pensar. Pero para pensar lo que acontece es preciso observarlo. Al expresar lo observado, se ejerce alguna influencia práctica, y ello no es vacar. Platón en *La República* afirma que el gobernante debe ser el filósofo (el famoso gobierno de los filósofos), pero también dice, y eso no se suele mencionar, que no es tarea para toda la vida: ¿a qué edad se dedica un filósofo a gobernar? Platón dice que aproximadamente desde los treinta y cinco a los cincuenta años; 35 años para prepararse, 15 para ejercer el mando y el resto, como el gobierno es una carga, para vacar. El filósofo de Platón se jubila a los cincuenta años; pero se jubila de la política para dedicarse a la contemplación.

A lo que suele llamarse investigación filosófica prefiero denominarlo actividad pensante, porque investigar es aquello que los científicos hacen en un laboratorio (aunque convendría que de vez en cuando vacaran en la contemplación, porque, si no, al final no saben lo que están haciendo: se fían demasiado de los métodos, de las técnicas, etc.). Siendo esto así, la presencia del filósofo en la sociedad es hoy más necesaria que nunca, precisamente porque nuestra sociedad es bastante deficitaria en este orden de cosas: poca gente se dedica a buscar lo esencial, y mucho menos la visión sintética.

Busilis, decía, es una de las palabras con las que uno puede referirse al meollo inteligible de la realidad. Busilis significa también punto de extrema dificultad, lo más enigmático de un asunto, su punto clave. De busilis se ocupa hoy poca gente. Pero nuestra situación está llena de ellos, y por ignorarlos no sabemos de qué va. Como decía Ortega, lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa. Es una descripción bastante clara de una situación superficial: funcionamos de acá para allá sin continuidad, hemos perdido el control de la racionalidad, no tenemos fórmulas aplicables al fondo de los asuntos, el cual permanece obturado.

La filosofía no es un monopolio profesional: como tengo el título de licenciado o doctor en filosofía, sé de busilis. No. Muchos sociólogos e investigadores de otras áreas, se ocupan de puntos esenciales, y cuando lo hacen actúan como filósofos. Saber filosofía no es enterarse de un elenco de materias, sino saber pensar como filósofo, es decir, lograr nociones abarcantes, con las cuales se puede manejar no sólo este asunto, sino otros: relacionarlos, y si esa relación es dinámica (en la realidad casi siempre lo es), saber que el influir en un punto ha de tener repercusión en otros.

Actualmente está de moda hablar de los llamados efectos secundarios; en nuestra sociedad se ha hecho evidente su existencia. De las acciones humanas no resulta sólo lo que sus autores pretenden. El hombre intenta metas y fines, pero a esos fines les siguen consecuencias externas a la intención del agente. Hoy sabemos que existe gran cantidad de efectos secundarios no deseables, perversos, también en el sentido etimológico de la palabra: perverso es lo que se dispersa, lo que se desbarata, el ir cada cosa por su lado; en vez de síntesis, desintegración. Se han escrito bastantes libros sobre ello. No es verdad que podamos recortar la finalidad de nuestras acciones y que de ese modo acontezca sólo lo que pretendemos. Nuestras acciones afectan a aspectos de la realidad que no hemos tenido en

cuenta, y precisamente por ello, nuestra incidencia en el mundo real es más amplia que la pretendida. El recorte de objetivos va acompañado de efectos perversos porque todo tiene que ver con todo.

La pretensión de aislar impunemente el objetivo de mi acción comporta la errónea hipótesis de que aquello a que apunto con ella carece de relación con otras dimensiones reales (veo el mundo por un canuto, acoto el campo de atención y creo que eso se corresponde con la realidad). Pero esto no es acertado. La cantidad de casos en que dicho error se comprueba es aplastante y, sin embargo, la gente sigue usando el canuto. ¿Por qué? Por un defecto de la racionalidad científica: las especializaciones. Las ciencias saben cada vez más sobre cada vez menos. Si, por ejemplo, uso un microscopio más potente, el campo de realidad que cae bajo el microscopio es más pequeño; un poco en broma se suele decir que el científico sabe todo de nada, y que el filósofo sabe nada de todo. Sin embargo, el que se ocupa de visiones sintéticas puede tomar decisiones aunando y reuniendo el parecer de los especialistas, relacionándolo; en esto consiste la capacidad de síntesis de la razón práctica.

Nuestra situación necesita estrategias, palabra que hoy se usa mucho en el mundo de los negocios. No bastan las tácticas; hace falta adoptar medidas que abarquen un gran número de aspectos. Si no, las cosas no salen. Hace falta gente que adivine o sea capaz de detectar más efectos secundarios que la mayoría de la humanidad, que normalmente no detecta ninguno: cada individuo se empecina en lo suyo y no ve más; su libertad de acción es muy restringida, porque sabe muy poco.

Siempre que se funciona basándose en conocimientos especializados, o dicho de otra manera, siempre que el método que se utilice no sea sintético, sino exclusivamente analítico, aparecen efectos perversos. El defecto de la ciencia es la especialización provocada por el análisis; la ciencia es compañera del análisis. Es bueno analizar, siempre que las piezas del análisis se sinteticen ajustadamente. Si no, la consecuencia es ir dando tumbos, y provocar efectos secundarios.

Ciertos desajustes se advierten, por ejemplo, en la práctica de la medicina. El médico detecta alguna enfermedad y aplica un tratamiento; pero a veces no tiene en cuenta muchos de los efectos secundarios, y por eso hay que inventar nuevos medicamentos que los palién. El organismo es una síntesis viviente. En él, todo tiene que ver con todo de un modo estrechísimo. El pensamiento sinóptico ha

tomado muchas veces como modelo el organismo; por ejemplo, la síntesis hegeliana es organicista. Seguramente no es la única forma de síntesis, y discutirlo es tarea del filósofo: qué tipo de síntesis existen, y si el organismo es su forma más estrecha.

Un corazón transplantado es un cuerpo extraño introducido en un organismo; puede haber rechazo. Transplantar un corazón es introducir una parte en un todo; el rechazo es una declaración de incompatibilidad. Hay que tomar medidas sobre las defensas del organismo, lo que también provoca efectos secundarios, porque deprime el sistema inmunológico. De manera que acertar a manejar una realidad compleja (complejo no significa difícil, sino que todo tiene que ver con todo) no se logra por completo procediendo analíticamente.

Si se interviene en una complejidad, es inevitable provocar efectos secundarios. El científico espera a ver si aparecen; el filósofo dice: aparecerán, porque al intervenir en una parte del gran sistema sin saber nada del resto, se ignora lo que pasará. Pero pasará.

Otro ejemplo es el problema ecológico. ¡Qué práctico es usar *sprays*! Pero resulta que se destruye la capa de ozono. ¿Qué hacer? ¿Eliminamos los *sprays*? Si lo hacemos enseguida, arruinamos una industria que mueve muchos millones. Los efectos secundarios se pueden prever.

Una ciencia social que se intentó en las últimas décadas es la prospectiva: tratar de saber un poco de lo que va a pasar. Sin embargo, el futuro humano es imprevisible, sobre todo si se prescinde de factores pertinentes. No cabe aplicar a la sociología el ideal de Augusto Comte: saber para prever. Ello puede dar lugar a un escepticismo no justificado. Sabiendo más de menos se progresa en el saber de una manera muy parcial, que no es la mejor. La mejor manera es el abarcar, es decir, desarrollar la capacidad sintética. Desde luego, dicho desarrollo es difícil; el analítico es más fácil. Pero si descuidamos la capacidad de síntesis ¿qué haremos con la sociedad? La descoyuntaremos. Si tomamos medidas parciales, y no sabemos coordinarlas previendo efectos secundarios, en vez de arreglar los asuntos, los empeoraremos. Es decir, las cosas en vez de estar bien articuladas, estarán en una situación de discordancia recíproca, chocarán entre sí.

Estimo que estas consideraciones, y otras más que podrían hacerse, son suficientes para sostener que hoy hacen falta filósofos.

SEGUNDA PARTE

ARISTÓTELES:
LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

ARISTÓTELES: LA INDUCCIÓN Y LOS HÁBITOS. LA POTENCIA Y EL ACTO

Las conquistas del saber filosófico en su maduración más temprana, alcanzada por Platón, se centran en dos averiguaciones: primera, que la filosofía se ocupa de esencias y de la verdad intrínseca a la realidad; descubre que la realidad es ontológica. Segunda, que todo tiene que ver con todo. El filósofo busca la visión global, lo que Platón llama *sinopsis*, es decir, visión sintética, universal. Hoy volvemos a darnos cuenta de que si no vemos las cosas globalmente, no estamos de acuerdo con la compleja situación en que nos encontramos: necesitamos expertos en cuestiones globales, gente que haya cultivado su mente con la metodología propia de la filosofía ya desde Platón, iniciada antes, desde Anaxágoras, maestro de Sócrates.

En rigor, la filosofía platónica se ocupa de esencias, o, con un término castellano más pregnante, de meollos, de cuestiones clave, y de relaciones. Estas dos maneras de afrontar asuntos están más unidas de lo que pudiera parecer. A las esencias los medievales las llamaban quididades. La quididad es el *quid* de la cuestión (como se dice aún en lenguaje ordinario). La ciencia de quididades, o de ideas en sí, es ontología, visión global, visión universal. En el fondo, una misma línea de consideración, que cabe llamar *insistente*, permite pensar esencias y síntesis (evito el término totalidades; no es lo mismo lo global que lo total. La noción de todo es una versión aporética de lo global, como veremos).

El siguiente nivel de maduración corresponde a Aristóteles, un pensador tardío desde el punto de vista del desarrollo político y cul-

tural de Grecia. Pero es, al mismo tiempo, la madurez de la filosofía griega: la filosofía se reanuda en él. La filosofía siempre se reanuda, vuelve a empezar descubriendo nuevos temas. Aristóteles recibe la herencia griega. Era macedonio: procedía de una región al norte de la Grecia clásica, que en aquel momento tenía hegemonía sobre las ciudades griegas (también fue maestro de Alejandro Magno, el iniciador del Hellenismo). Sin embargo, aunque Aristóteles no sea propiamente griego, es el mayor de los filósofos griegos.

Aristóteles pasa revista a los hallazgos anteriores. Resalta la importancia del descubrimiento del universal (*tò kathólou*), que atribuye a Sócrates. El balance del saber heredado (las herencias muchas veces se aceptan a beneficio de inventario) conduce a Aristóteles a sostener que el *noús* humano conoce de modo epagógico el universal socrático y la sinopsis platónica.

Es difícil agotar las dimensiones significativas que posee la palabra *epagogé* en el planteamiento aristotélico. No tenemos una buena traducción de ella. A veces se ha traducido por inducción, pero no es exactamente lo que la ciencia moderna entiende por tal. Quizá mejor es llamarla camino ascendente de la mente humana. Dicho camino no es único, porque los diversos campos de la realidad no se prestan con la misma facilidad a una visión unitaria rigurosa (algunos son refractarios a ella).

Hay, en efecto, distintos tipos y niveles de epagogé. Una primera epagogé parte de los sentidos. Es la abstracción: la diversidad del conocimiento sensible es unificable; proporciona la base para una visión más amplia que él, la cual se consigue con una penetración iluminante y conjunta (a cargo de lo que Aristóteles llama intelecto agente), que versa sobre datos sensibles, es decir, sobre los niveles inferiores del conocimiento humano (en este sentido *epagogé* viene a ser una inducción inherente a nuestra condición de animales racionales, no un método más o menos problemático; por eso dicen los medievales que *abstrahentium non est mendacium*).

Pero en Aristóteles epagogé significa algo más que inducción: también es algo así como intuición. Cuando se logra reconocer un conjunto unitario de caracteres en varios sujetos reales, se alcanza su valor universal y la mente intuye lo quiditativo; por eso epagogé significa intuición esencial. Asimismo, la consideración del cosmos, de lo global, para Aristóteles es epagógica. Hay nociones abstractas, conceptos quiditativos o de especies; hay también contemplación del cosmos en un nivel superior. Si el conocimiento de esencias se

sigue de la reunión de notas, para encontrar la idea de cosmos hay que fijarse en la unidad del fin (el fin es el orden, o el bien platónico enfocado epagógicamente).

Los sentidos de la epagagé hasta aquí considerados son modos según los cuales la mente humana va coincidiendo con la realidad a partir del conocimiento sensible. Así pues, hay dos sentidos de la unidad que Aristóteles distingue netamente: la unidad universal de las notas quiditativas (unidad de la substancia como *ousía*) y la unidad global-ordenadora. Lo universal y lo global son epagógicos, obtenidos en una línea ascensional progresiva, siguiendo la cual conocemos unidades consistenciales y contemplamos su armonía, el orden, que es la versión aristotélica de la sinopsis platónica.

Hay otras variantes de la epagagé con las que se constituye la lógica. Son de especial importancia la *symploké*, la unión de objetos conocidos, el juicio, que está regido por el conocimiento intuitivo del principio de contradicción (esta intuición es intrínseca al *noús*, y no inductiva), y la *apodeixis* o conexión lógica demostrativa. Algunos conexiones lógicas son necesarias; otras son más débiles.

Conviene detenerse un momento aquí, en el punto álgido a donde ha llegado en Aristóteles la admiración. Resulta ahora que la estabilidad fundamental no es sólo la substancia, sino también el orden. La dimensión extratemporal de la realidad que habían empezado a arañar las primeras conquistas, las primeras consideraciones temáticas de los filósofos presocráticos, desemboca en la unidad de orden: la unidad que está más allá de la unidad esencial o quiditativa. La unidad de orden es más que substancial. A veces se dice que Aristóteles es el filósofo de la substancia. No, Aristóteles es el filósofo de la substancia y del orden. En otro caso no habría asumido por completo la herencia de Platón.

En definitiva, en Aristóteles el conocimiento de esencias y el conocimiento de lo global son dos niveles, dos conquistas que están en la misma línea (que él llama epagagé). He aquí el balance que hace Aristóteles de la filosofía anterior, de sus logros, de sus conquistas temáticas, y la manera que tiene de organizarlos.

Pero esto no es todo. Al modo en que Aristóteles incorpora la filosofía griega anterior a él se añade un descubrimiento radical. Aristóteles no es sólo el testamentario de la filosofía griega, como dice Xavier Zubiri, sino bastante más: es el filósofo receptor de la gran tradición griega, la cual es pensada de nuevo por él. Al hacer ese balance, Aristóteles da un paso adelante. Desde luego, todo filósofo

sofo necesita hacer un balance. A veces lo hace de manera meramente erudita, lo que da lugar a una tradición rígida, como dice Heidegger, en la cual el modo de recibir el pensamiento anterior al propio ejercicio del pensar se impone a este último, con detrimento para ambos, pues la resultante es un pensamiento acartonado. Heidegger se propuso romper esa rigidez, porque le parecía que sólo así podía hacer su propia contribución a la filosofía, su nueva ontología. Sin embargo, Heidegger suscita una aporética que no acierta a resolver, pues en él «siempre se va de lo claro a lo oscuro, y nunca al revés».

Aristóteles no es sólo un testamentario. No digo esto para disminuir el prestigio de los filósofos griegos anteriores a él, pues Aristóteles los acoge. Pero ahora hemos de exponer sus hallazgos más genuinos. La filosofía siempre es capaz de ir adelante, siempre se puede saber más. En la medida en que se deshace la rigidez de la tradición (que sobre todo está en los libros), en la medida en que está viva en uno, no paraliza, sino que impulsa. La tesis: lo dicho por tal filósofo es definitivo, sólo la sostienen los filósofos de escuela, los cuales son testigos del saber acumulado. Admitir que no queda nada por averiguar (o remitirse a la otra vida) sería contradictorio: la filosofía ha de reemprender la marcha, sin detenerse en una inagotable discusión sobre la tradición recibida, sobre nociones ya adquiridas por otros. Como estamos situados en la historia de la filosofía, es preciso transmitir la gran herencia. Pero esa tarea, aunque sea muy importante, no es la clave del recuerdo de la verdad. Ya he dicho que hay épocas dedicadas casi exclusivamente a evitar su olvido. Pero de vez en cuando la verdad vuelve a encenderse. Los avances en filosofía son más inherentes a este modo de saber la verdad que su mera conservación.

En suma, los pasos adelante desde la admiración invitan a un balance, y, sobre todo, a reanudar la marcha. El balance de Aristóteles dice así: la unidad quiditativa y la unidad del orden son alcanzadas por el uso de la capacidad inductivo-intuitiva de la mente humana. Ahora bien, la visión global ha de barajar muchas ideas. La mente humana, precisamente por ser relacionante, no olvida las ideas; no es una mariposa que va de flor en flor, sino que es recolectora, tiene muchas cosas en cuenta a la vez. La mente filosófica es una gran memoria, no va de un asunto a otro olvidándose del anterior, porque entonces jamás conseguiría la comparecencia en *synopsis* simultánea. Filosofar es estar atento. El *Estagirita* concentra

su atención en precisar esta cuestión, ya abordada por Platón. La *anámnesis* es, en sentido platónico, la vuelta a una vida anterior a ésta, el camino que saca de la caverna.

La función epagógica, en su elevación globalizante, es una gran memoria sin la que no cabe el desarrollo de la actividad filosófica; la mente no se olvida de nada esencial; si se olvidara, la globalización, el ver con creciente claridad la unidad del orden, sería imposible. Pero es preciso formular con mayor detenimiento este asunto de la memoria intelectual. Aristóteles encuentra un término más adecuado, descubrimiento suyo: la noción de conocimiento habitual; el conocimiento en hábito es la intuición más pura; el hábito es intuitivo-intelectual. A él se reduce la memoria intelectual, que no debe confundirse con la memoria orgánica propia de la vida animal, y que nosotros también tenemos: la referencia al pasado. En cambio, la memoria intelectual es el hábito. Decíamos que *alétheia* tiene una «alfa» privativa de *léthe*, que significa olvido. *Alétheia* es no olvidar; pues bien, que la mente no olvide es el conocimiento habitual. La diferencia con la memoria es que ésta se refiere al tiempo: retiene el pasado; en cambio el hábito conserva lo actual, lo extra-temporal. Por tanto, el hábito es un refuerzo necesario del pensar, un refuerzo adquirido. La discrepancia con Platón en este punto tan importante es muy neta. Por ser adquirido, el hábito no remite a una vida anterior, sino a una novedad (el conocimiento de novedades es excluido en el diálogo *Menón*, el cual es una introducción a la solución platónica cifrada en la anámnesis).

En la filosofía moderna, la noción de hábito se ha perdido o devaluado. Se dice: «esta persona tiene hábitos» aludiendo a que tiene manías, rutinas, o meras costumbres, es decir, a que obedece a usos sociales. Este significado es práctico, no intelectual, y devalúa los hábitos morales (también la voluntad humana es susceptible de hábitos). Desde otro punto de vista, el hábito se reduce a lo que se llama *contexto*: cuando se conoce algo que no se conocía, eso es acogido dentro de unas coordenadas. La noción de contexto es una noción debilitada (temporalizada) de la visión global.

Para Aristóteles hay dos modos de incorporación de la verdad al *noús*; la incorporación más íntima, más intensa, es el hábito. Para hacer filosofía no es suficiente la memoria tipo «banco de datos», la memoria de una máquina, pues es preciso conservar lo adquirido en función de una reunión que permita una visión global. Esto tiene un cierto equivalente en lo que suele llamarse experiencia de la vida,

de la que los jóvenes tienen poca. El hábito se parece a esa experiencia, pero es más, porque se trata de la experiencia de la vida intelectual. La experiencia de la vida le hace a uno capaz de darse cuenta de cómo tienen que ver entre sí los acontecimientos. Cuando está bien coordinada, es un hábito noético-práctico llamado *frónesis* (prudencia). El hombre prudente es el que ha adquirido mucha experiencia de la vida. No es algo acartonado o rígido, sino vivido; el hombre en su fase madura sabe conjuntar y así controlar su conducta, no dejarse llevar por estímulos inconexos o esporádicos. El hombre prudente —los jóvenes, repito, no suelen serlo porque tienen poca experiencia de la vida— contextualiza bien sus acciones de acuerdo con lo que se llama *circumspicere*, la capacidad de mirar en torno, es decir, la complejidad de la coyuntura. La prudencia es una forma práctica de sinopsis, un modo de superar el mirar a través de un canuto, una ampliación del ángulo visual. El hombre circunspecto no es el apocado, sino el que descubre oportunidades y alternativas. Mirar en torno es abrir horizontes. Cuanto más horizonte, mayor circunspección.

Queda descrito cómo Aristóteles recoge los logros de la filosofía anterior a él y efectúa un primer avance desde ellos. Ahora hemos de estudiar la distinción potencia-acto, que es la aportación más importante de Aristóteles y, al mismo tiempo, un poderoso modo de resolver dificultades.

Recuérdese una aporía platónica que ya ha aparecido. La idea en sí y la mente en sí están separadas. Por tanto, el conocimiento es imposible. Dicha aporía permite formular una distinción que aparece en el *Teetetos*: una mente que no conoce es semejante a un hombre dormido; y conocer es similar a un hombre despierto. Es patente que dicha distinción plantea una pregunta ¿cómo se pasa del no conocer al conocer?; ¿cuál es la índole estricta de la distinción entre esos dos estados de la mente?

Las dificultades salen al paso en el momento correspondiente a la marcha de la filosofía. No están situadas en un lugar fijo del camino, como la Esfinge de Edipo, ni se amontonan de cualquier manera, ni aparecen en cualquier momento, sino según la medida del desarrollo de la filosofía, pues afectan a las averiguaciones recién logradas.

A mi modo de ver, el descubrimiento más importante de Aristóteles es la solución de la pregunta que acabo de formular. Entiende dicha pregunta en los términos más agudos. La diferencia entre el

noús dormido y el *noús* despierto es la diferencia entre potencia y acto. Ambas nociones son originariamente encontradas por el Estagirita al considerar esa pregunta, y a una edad muy temprana. El *noús* dormido es *noús* como capacidad de conocer, como potencia (*dynamis*, capacidad, aptitud); se puede, pero todavía no se actúa. El *noús* es capaz de conocer la esencia, pero de entrada, como pura capacidad, no la conoce; cuando conoce lo inteligible, el *noús* está en acto. La distinción entre potencia y acto (distinción que podríamos malentender en virtud de una transmisión rígida) es la solución aristotélica de una aporía del *Teetetos*.

Volvamos por un momento a Parménides: lo mismo es ser y pensar. Cuando dicha igualdad se desarrolla, surge una *aporía*, porque si el ser y el *noús* se consideran en serio, son en sí. Pero si son en sí, entonces ¿cómo se establece el puente? No es lo mismo pensar y ser, porque tampoco pensar es lo mismo como capacidad de pensar y como estar pensando en acto. En el pensar del que habla Parménides hay una dualidad: existe la potencia intelectual y el acto o ejercicio de esa capacidad.

Acto-potencia es un par de espléndidas nociones, pero difíciles de entender. Las nociones con las que se resuelven las grandes aporías no son fáciles. A veces se ponen ejemplos triviales para explicarlas. Sin embargo, la distinción acto-potencia, en su primario sentido, es una solución muy ajustada de una dificultad concreta. Si usáramos acto-potencia como una pareja de nociones con la que se puede resolver cualquier dificultad (y así suelen proceder los filósofos de escuela), no entenderíamos su sentido primario. Unos trozos de madera, se dice, son una mesa en potencia; alguien los lija, los acopla, etc., y la mesa ya está en acto. Otro ejemplo: el que ahora está en Pamplona, está en potencia de ir a Madrid; si llega a Madrid, está en acto en Madrid. Este uso generalizado del par potencia-acto olvida el meollo en que surgió: el estudio del conocimiento. En tanto que el conocimiento es una forma de vivir, la noción de potencia y acto se extiende ante todo a la biología: por eso, a partir de tal distinción se puede hacer una biología filosófica. Aristóteles es el padre de la biología filosófica, es decir, de la ontología del ser vivo.

Ahora hemos de exponer esta averiguación. Después enunciaremos los temas que se pueden formular desde ella y los que quedan pendientes. Consideramos la distinción entre potencia y acto como una solución al problema de la ciencia en sí; un problema planteado por Platón cuando la primera conquista temática de la filosofía (la

mismidad realidad-pensamiento), se escinde. En la averiguación parmenídea late una aporía, que se desvela según el mismo desarrollo de la filosofía, cuando se subjetivizan la realidad (*onto-logía*) y el *noús*.

La solución de Aristóteles no es la de Platón. La solución platónica consiste en aplicar la noción de participación a las ideas. Esa noción se ha mantenido a lo largo de la historia de la filosofía combinándola a veces con la solución aristotélica. Platón llama a la participación *koinonía*. A mi modo de ver, no es una buena solución: a Platón la noción de *koinonía* se le va de las manos, y el problema del conocimiento se disuelve en una dirección mística. Platón recurre a una tercera realidad para unificar el *noús* con las ideas. Ello comporta que la unidad del *noús* con las ideas no corre a cargo del *noús*. En cambio, el *noús* como acto en Aristóteles es una solución intrínseca.

En *La República* Platón llama al elemento unificador el Bien. En otros lugares lo llama el *pantelos ón* (realidad simplemente definitiva); el *ontos ón* (realidad reduplicativamente considerada, la realidad *qua talis*), o, sin más, el Uno. Pero ese elemento unificador, que permite la *koinonía* entre mente y verdad, es superior a ambas. Ahora bien, si es superior, entonces a la mente no le interesa la verdad, sino el bien. Por tanto, se abre un nuevo problema. Si para unificar mente y verdad recurrimos al bien y decimos que el bien está por encima de la mente, la relación con el bien es un anhelo de unificación (esto lo desarrolla Plotino), y no una unificación en acto o actual, en virtud de aquello que desde Aristóteles se ha de considerar potencial.

Es obvio que la solución de Aristóteles y de Platón son distintas, y no se deben mezclar. A mi modo de ver, la aristotélica es una solución correcta, mientras que la noción de participación no pasa de ser una tentativa de solución. La mezcla entre ambas dificulta la dilucidación de la potencia y el acto, y es uno de los motivos por los que han sido mal entendidos. Aunque son dos asuntos arduos, no podemos contentarnos con una comprensión trivial de ellos, porque juegan un papel central en esta *Introducción a la filosofía*.

En primer lugar, conviene decir que las nociones de potencia y acto no tienen en Aristóteles un sentido único. Acto es una palabra latina en la que se vierten dos palabras griegas diferentes: *enérgeia* (energía) y *entelécheia* (en castellano entelequia). Lo que nosotros llamamos acto Aristóteles lo llama unas veces *enérgeia* y otras *en-*

telécheia; esta distinción se ha de precisar. Con la noción de potencia pasa algo semejante: no es lo mismo la potencia de la *enérgeia* que la potencia de la *entelécheia* (casi siempre se confunden y se considera la noción de potencia como una noción unívoca. Pero eso es un error. Aristóteles no entiende el acto de un modo unívoco, sino que tiene dos sentidos según la realidad de que se trate; y la potencia correspondiente tampoco es la misma). Además, la palabra *enérgeia* es más temprana y frecuente que *entelécheia* en el *Corpus Aristotelicum*.

El acto como solución alternativa de la teoría platónica de la participación, es la *enérgeia*, no la *entelécheia*. Vamos a intentar exponer esto, que quizá resulte un poco abstruso, aunque abre notables perspectivas. Con estas nociones Aristóteles quiere referirse tanto a la realidad del conocimiento como a la realidad de la cosa; el que elija una u otra, y hable de *enérgeia* o *entelécheia*, tiene que ver con la realidad de que se trate. En primer lugar, la *enérgeia* es la solución del problema de la relación de la mente con las ideas; en segundo lugar, la *entelécheia* es la solución del problema de la realidad en sí. La *enérgeia* es el acto del *noús* en tanto que posee la verdad. La realidad en tanto que verdadera en sí es la *entelécheia*. Dicha distinción, los dos sentidos del acto, insisto, se corresponden respectivamente con la solución del problema del hombre dormido y de la realidad como *ousía*. Si esto no se tiene en cuenta, no se entiende a Aristóteles, y no se sabe a qué obedecen ambas nociones, ni cómo juegan en la filosofía aristotélica.

Repito, no es lo mismo *enérgeia* que *entelécheia*. La *enérgeia* es la solución de la dificultad de la distinción entre mente y verdad. A la verdad en sí la designa Aristóteles con la palabra *entelécheia*: considerada al margen de la mente, la realidad es *entelécheia*. Una cosa es el conocimiento en acto y otra la realidad en acto: son dos sentidos del acto. En tanto que se conoce en acto, ese acto es *enérgeia*. Lo real en acto, para el cual el ser conocido es indiferente (es real aunque no se lo conozca en acto), es la *entelécheia*.

Así pues, como hay dos sentidos de la realidad, hay dos sentidos del acto. No es lo mismo una montaña en acto y el acto de conocer. Si enfocáramos la noción de acto diciendo: conocer en acto una cosa en acto, es otra (o la misma) cosa en acto, no habríamos entendido a Aristóteles; no es esa su solución, sino una variante terminológica de la solución platónica. Pero la solución aristotélica no es una variante de la solución platónica.

De aquí se sigue que sólo se conoce en acto (el *noús* en potencia no conoce nada). Conocer en acto es resolver el problema de la relación de la mente con la realidad. Pues bien, conocer en acto es conocer una cosa en sí, o alguna dimensión de la cosa en sí. Pero ese conocer en acto una cosa en sí, no es una cosa en sí, sino otro sentido del acto: un acto distinto del acto de la cosa en sí; conocer en acto una cosa en sí no es una cosa en sí. O como diría un autor moderno, Moore: «conocer una elipse no es una elipse»; lo cual es obvio. Si el acto de conocer una mesa fuese real como una mesa, no se habría resuelto correctamente ningún problema; el acto de conocer una mesa no puede ser el acto de ser de la mesa (entre otras razones porque la mesa carece de *noús*).

Correlativamente, se han de admitir dos nociones de potencia. Una es la potencia que puede corresponder a la *ousía* (la potencia entendida como potencia de *entelécheia*), y otra la potencia entendida como potencia de *enéргеia* (el *noús* dormido): son dos sentidos de potencia.

Intentaré exponer el acto como *enéргеia* (qué significa que sólo se conoce en acto), dejando para más adelante la exposición del acto como *entelécheia*. Es patente que el acto de conocer no es una realidad en sí, porque si lo fuera, no podría comunicar intrínsecamente con otra realidad en sí (sino que haría falta la tercera realidad platónica). El problema de la comunicación entre la mente y la verdad en sí se plantea en Platón suponiendo que la mente es una realidad en sí. Pero dicho supuesto es falso: la mente no es real como una realidad en sí. El acto de conocer es real, pero no como una cosa en sí (si lo fuera, el problema no tendría solución). En el fondo, el problema estaba mal planteado, pues no se puede resolver en términos de *inseidad*; una *inseidad* no conoce otra *inseidad*, y por eso hay que acudir a un *tertium* como hace Platón. Para resolver el problema de un modo intrínseco hay que modificar el planteamiento: el acto de conocer, la mente en cuanto que está en acto no es en sí; si la mente fuese acto como la cosa, el conocimiento sería imposible. Por tanto, hay que admitir un sentido del acto enteramente peculiar y exclusivo del conocer.

Si acudimos a otra terminología, la realidad en sí es lo que se llama substancia (*ousía* en griego); se puede hablar de substancia en acto, y eso significa *entelécheia*. Si el conocimiento es substancia, también es *entelécheia*, acto separado o incomunicado. Por tanto, tiene que haber un sentido del acto que no sea substancia, y sólo

ese sentido del acto es el acto de conocer. Insisto, de ninguna manera se puede admitir que el acto de conocer sea comunicado.

Por una inveterada manía, que preside en gran parte una orientación filosófica correcta, que es el realismo, se suele tender a considerar que la realidad por antonomasia es la substancia; es lo que cabe llamar realismo substancialista. Ahora bien, si se entiende que la substancia es la realidad por antonomasia se concluye que la plenitud de la noción de acto corresponde a la *entelécheia*. El conocimiento en acto se considera secundario, y se le presta menor atención, como si fuera un asunto marginal a la filosofía primera.

Hay otra distinción de Aristóteles que también ha hecho mucha fortuna. Es la distinción substancia-accidente. Si se entiende que la realidad en sí es la más importante, entonces va acompañada de otras realidades que no son en sí, sino «en el en sí», es decir, en otro. Pues bien, dichas realidades se suelen llamar accidentes. La distinción entre substancia y accidente es la distinción entre las categorías; hay el ser en sí y el ser en otro. Accidente, *symbebekós*: lo que está junto a, lo que es en otro. Por ejemplo el blanco es un accidente, una propiedad que no es en sí. Eso es lo característico del ser accidental si se usa la distinción substancia-accidente.

Es preciso sostener que esa distinción no sirve en modo alguno para entender la distinción entre la *enérgeia* y la *entelécheia*. Que el acto de conocer no sea substancia de ninguna manera significa que sea un accidente. El realismo substancialista no encuentra otro lugar ontológico para el acto de conocer que el estatuto de accidente. Pero ningún accidente es un acto de conocer; quien lo sostenga no puede resolver las aporías centrales del platonismo. La distinción entre un sentido del acto (*enérgeia*) y otro sentido del acto (*entelécheia*) difiere sin más de la distinción entre substancia y accidente. Muchas veces se dice que el acto de conocer es un accidente (un acto segundo), pero eso es una consecuencia de privilegiar la *entelécheia* o de considerar que la realidad por excelencia es la realidad en sí. Con ello se deprime o se olvida la distinción *enérgeia-entelécheia*. En suma, la distinción entre substancia y accidente y la distinción entre los dos sentidos del acto no se deben confundir.

EL HALLAZGO DE LOS SENTIDOS DEL ACTO Y LA ORGANIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Platón es un pensador muy sincero, fiel a la verdad, de amplias miras, como prueba su propuesta de visión global. No disimula sus errores cuando los percibe, ni se conforma con soluciones aparentes, con componendas. Sin embargo, aunque la *koinonía* no sea un componenda, no pasa de ser una tentativa de solución. En cambio, las nociones aristotélicas de potencia y acto, y la correlativa distinción de dos sentidos del acto y de la potencia son más ajustadas a los problemas planteados en el *Teetetos* y en el *Parménides*. La noción de *enérgeia* recorre toda la filosofía de Aristóteles, desde los fragmentos de sus obras juveniles que nos han llegado, hasta sus libros tardíos. Desde muy pronto, la aporía del hombre despierto y el hombre dormido es resuelta con la distinción del *noús* como potencia y como acto.

Intentaré determinar brevemente qué significa conocer en acto, *enérgeia*. A veces, Aristóteles utiliza otro término, *práxis teleía*, acto final (mejor que acto perfecto, porque la *entelécheia* también es perfección). La *enérgeia* es el acto cuyo fin no es ulterior, el acto que posee o que es el *en* de su fin (*enérgeia* se puede verter en la expresión «operación inmanente»). Operación inmanente, *enérgeia*, es aquella acción ejercida que propiamente hablando no tiene término, sino que alberga o posee inmanentemente lo conocido; la *enérgeia* es aquella *práxis* que posee en sí misma su fin: lo conocido (tan sólo lo conocido puede ser poseído como fin).

Con esa facilidad para la metáfora propia del talento griego, y que Aristóteles emplea espléndidamente, al hablar de la *enérgeia* la

compara con otro tipo de *práxis*: cuando se construye una casa, mientras se construye, la casa no está construida (construir una casa es no haber terminado de construirla), pero cuando la casa está construida, no tiene sentido seguir construyéndola, y por tanto la casa terminada implica el cese del hacerla. A este tipo de acción Aristóteles le llama *kínesis*, movimiento físico o transitivo, o *práxis atelés*. Se construye mientras no se ha terminado de construir; cuando se ha terminado, ya no se construye. Aristóteles compara así la acción física con el acto de conocer; contrapone la *práxis teleía*, el acto como conocer, con la *práxis atelés*, la praxis que no posee su fin. La praxis que no posee su fin es el construir una casa o el moverse hacia algún sitio, porque estos movimientos cesan en su término, y son mediales: cesan en su término porque no lo poseen. Son medios para el fin, y por eso, alcanzado, éste no tiene sentido que el movimiento siga. Esto es *práxis atelés*. Dicho de otro modo, el movimiento cesa en el término (*péras*), y ello nos pone a la vista el sentido de la distinción entre potencia y *entelécheia* (el término es enteléquico). Esa potencia es temporal.

Que el movimiento tenga término significa que no lo posee. En cambio, dice Aristóteles, cuando se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo; cuando se piensa, se tiene lo pensado y se sigue pensando; esto, dice, es *práxis teleía, enérgeia*. No es medio, sino acto con fin. Y lo es porque, a diferencia del movimiento físico, posee el fin. Y no se debe decir que lo que posee sea término (*péras*), sino fin que está en la acción misma, por lo cual esa acción tiene ella misma carácter final: no es para algo, sino que en la misma medida en que ella se ejerce, esa *práxis* logra: se ve y se tiene lo visto. Sólo se tiene lo visto en cuanto que se ve, y ese tener no implica el cese del ver, sino todo lo contrario: se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo. Hay unidad en acto entre el acto de ver y lo visto (lo visto en tanto que está en el acto de verlo).

Como es evidente, la *enérgeia* no es la *koinonía*, una comunicación en virtud de un tercero superior que sería la hipóstasis primaria (el bien, como se dice en *La República*, o el uno, como se dice en *El Sofista*). Aristóteles lo ve así: no hay un tercer elemento, sino que el acto mismo de entender posee lo inteligido; lo inteligido sólo está en el acto de inteligir.

Aristóteles añade algunas observaciones, todas las cuales vienen a ratificar ese hallazgo primordial. Aristóteles las formula con claridad: el pensar y lo pensado son lo mismo en estricta simulta-

neidad (*háma*); precisamente por eso, el acto ha alcanzado *ya* su fin. Conocer no es una aspiración, ni una relación adquisitiva o constructiva, no es un intento, sino un acto extratemporal: no es un ir a lo conocido, sino que *ya* lo posee.

Correlativamente, Aristóteles dice: mover y movido, *heterón*; el mover y lo movido son distintos, pues lo movido es en el tiempo: no se construye de una vez, sino que hay que ir construyendo; el movimiento de construir, en este sentido, es continuo. En cambio, el acto de conocer no es continuo, porque, si se conoce, *ya* se ha conocido. Lo que realmente es un pretérito perfecto, lo que *ya* está dado, es justamente lo que está dado en y para el acto de conocer. Entre el mover y lo movido no hay unidad en acto porque mientras se está ejerciendo el mover, lo movido todavía no es perfecto, no ha llegado al término. El construir la casa no posee la casa, porque, mientras se está construyendo, la casa no es, y cuando la casa es, *ya* no se construye: el término se corresponde con el cese del movimiento. En cambio, lo conocido no se corresponde como término con el conocer, sino que lo conocido está en el acto de conocer y ese acto no se detiene. En tanto que poseído, lo conocido es *háma tò autò*, está en unidad con la *enérgeia*. Lo pensado es presente al pensarlo.

Se trata de un hallazgo de primera magnitud, la solución más coherente del problema del *Teetetos*, entre otras cosas, porque no se atiene a los términos del problema. Lo notable es que en esta solución no hay ningún en sí, sino un acto y una posesión por ese acto. Con inseidades no hacemos nada, porque están separadas; no se trata de conseguir ninguna conjunción entre los separados, sino de percatarse de que solamente se conoce en acto y que entonces, lo conocido es poseído por el acto de conocerlo: el acto de conocer no es un medio, no se dirige a lo conocido, sino que *ya* lo posee y, en tanto lo posee, lo está conociendo.

Todavía se ha de decir algo más, para que la noción de *enérgeia* quede bien perfilada. Aristóteles no dice exactamente que conocer sea un acto, sino que descubrir lo que significa acto es lo mismo que descubrir lo que significa conocer. *Enérgeia* no es un predicado del conocer, sino que *enérgeia* equivale a conocer. No es que descubramos la índole del conocimiento a la luz de la noción de acto, sino al revés: nos damos cuenta de qué es acto cuando nos damos cuenta de qué es conocer. Y esto porque conocer significa necesariamente estar conociendo: lo conocido es conocido en simultaneidad con el conocer, y no un término por alcanzar o al que llegar.

He aquí la noción más primaria de acto, la primera que Aristóteles descubre. Ese acto es la actualidad. *Háma*, la simultaneidad, comporta que lo conocido es lo presente al conocer. También cabe decir: lo conocido es lo actualmente conocido. La conexión conocer-conocido es el par actualidad-actual, presencia-presente. La mente heurística de Aristóteles encuentra en el seno de la aporía de la ciencia en sí la gran averiguación: conocer significa estar conociendo, *enérgeia*. Insisto, no es que Aristóteles haya encontrado la noción de acto y la haya aplicado al conocimiento, sino que en la consideración de lo que significa conocer se descubre que lo conocido se da en tanto que conocer está siendo: acto-actual. *Tópos tón eídon nóús*.

Sin embargo, ocurre que las nociones encontradas quedan cristalizadas: los pensadores que vienen después las dan por supuestas. Por eso, de ordinario se funciona con la noción de acto como si se pudiera prescindir del modo de encontrarla. La noción se aplica entonces en general, con lo cual no se consigue más que una explicación verbal. De ese modo se llega a decir cosas como ésta: si no me he fumado el cigarrillo, el cigarrillo está en acto, y la ceniza en potencia; cuando lo he fumado, la ceniza está en acto. Para decir eso es preciso haber fosilizado el pensamiento. Es entonces cuando cunde la fama de que la filosofía no sirve para nada. Sin embargo, filosofar no es inventar unas etiquetas e irlas pegando a las cosas. Las nociones filosóficas no son etiquetas.

Para Aristóteles el acto no es una etiqueta del conocer. Se justifica cuando uno se percatada de lo que es conocer. Y Aristóteles se ha percatado: se ve y se tiene lo visto; en cambio, se construye una casa y no se tiene la casa. En un caso hay que decir que el construir y lo construido son distintos y sucesivos, y en el otro que el pensar y lo pensado son lo mismo y a la vez: *háma tò autò*. Así desaparece cualquier problema de relación entre el *noús* en sí y la idea en sí; en su lugar, el conocer se capta como ejercerse posesivo actual: *enérgeia*.

Ahora bien, como no siempre estamos conociendo (en acto), y esto es lo que ilustra la metáfora del hombre despierto y el hombre dormido, hay que decir que no siempre se está ejerciendo una operación actualmente posesiva. Sin embargo, por otra parte, no podemos negar que tenemos la capacidad de pensar aunque no estemos pensando. Aparece entonces la noción de potencia. Si pensáramos siempre, si fuéramos como los dioses, que ejercen eternamente la teoría, no habría por qué hablar de potencia. El pensar no es tempo-

ral porque pensar y pensado son simultáneos, no están separados temporalmente; pensar-pensado, *háma*; se piensa actualmente cuando se piensa. Pero ese «cuando» nos dice que no siempre pensamos. Siempre que pensamos, lo pensado es actual, está en el pensar, pero al acto de pensar le falta la eternidad: a veces pensamos, y a veces no. Entonces, es preciso distinguir el acto de pensar de la potencia de pensar, el *noús* en acto y el *noús* en potencia. El *noús* en acto, el entender, es el acto de lo actual. ¿Y qué es lo actual? Lo pensado, pues es absolutamente imposible un acto de conocer sin conocido, porque el conocer no es ciego.

Aquí se abre otro aspecto del problema, porque la noción de acto la he descubierto en tanto que he considerado el inteligir (y eso es extensible al ver, al oír, etc.). Pero ¿y la *ousía*? ¿qué pasa con la realidad en sí? La *enérgeia* suprime el en sí del pensar. La *enérgeia* no es un en sí, sino el «en» de «lo pensado»; pensado en sí no significa nada, sino que lo pensado lo es en el acto de pensar: no hay ideas en sí, como sostenía Platón al formular la noción de *koinonía*. Las ideas, dice Aristóteles, están en él *noús* (ya se entiende que están en él en tanto que él está en acto entendiéndolas; el acto de lo pensado es el acto de pensarlo). Si no elimino la inseidad de lo pensado, o si me quedo sólo con ello, omito el acto. Ni el pensar ni lo pensado son en sí.

En el conocimiento no hay inseidad, pero no por ello hemos eliminado absolutamente el en sí. No decimos que no exista ninguna inseidad, sino que es exterior al conocimiento. Pues si hay casa construida y acción de construirla, ni la acción ni la casa son nulas, sino reales. En suma, la casa es real al margen de conocerla, porque el conocimiento es contemplativo-posesivo, pero no es productivo, y lo producido está fuera de él. La *enérgeia* no es una causa eficiente, sino acto inmaterial no efectivo: cuando pienso una cosa, no por eso la hago. Aristóteles lo dice de muchas maneras: la idea de caballo no engendra un caballo. ¿Dónde está la idea de caballo? ¿En el cielo? No, porque entonces sería real *extra mentem*, y sería generativa. Si la idea de caballo está en mi mente, es poseída por el acto de pensarla; la idea de caballo no engendra; la idea no es efectiva en tanto que está en la mente.

Que el conocimiento lo sea de la realidad extramental no quiere decir que la produzca, sino que la extramentalidad de lo real puede ser entendida por el conocimiento, sin ser por ello producida. Por tanto, hay otro sentido de la realidad vinculado a lo extramental: es

lo real en cuanto que es eficaz, en cuanto que es capaz de influjo. Es decir, una piedra pensada no hiere a nadie. En cambio, una piedra real puede romper la cabeza de alguien. La eficacia de la realidad está extramuros del conocimiento. El conocimiento es posesivo de lo conocido y lo conocido remite a lo real, es su conocimiento, pero lo real no es real porque sea conocido. Así pues, queda abierta la posibilidad de otro sentido del acto.

Este segundo sentido del acto tiene que ser distinto de la *enérgeia*. Es evidente que la realidad extramental no puede ser acto como el conocer: tiene que ser otro acto. Aristóteles lo denomina *entelécheia* (cabe llamarlo acto constitucional o forma real –distinta de la idea pensada–; en cambio, la *enérgeia* es acto ejercido). Según esto, las eventuales aporías que afecten al acto como *entelécheia* dejan a salvo la *enérgeia* (llamo eventuales a dichas aporías porque no son advertidas por Aristóteles. Sin embargo, ¿es completamente seguro que la forma real es un acto? Si se admite la distinción real *essentia-esse*, que no es formulada por el Estagirita, parece incoherente con ella misma sostener que lo sea. Además, se suele cifrar el acto de la forma en su carácter actual. Pero lo actual es lo pensado).

La *entelécheia* también admite la distinción de potencia y acto. Se trata de un sentido de la potencia distinto de la potencialidad del *noús*, de acuerdo con el cual se abre la investigación aristotélica sobre lo físico. En cambio, la metafísica se ocupa de los dos sentidos del acto (la *ousía* es estudiada en el libro VII, y el acto de conocer en el libro IX). El tema de Dios se asimila a la *enérgeia* (*nóesis noéseos nóesis*).

La distinción entre los dos sentidos del acto resuena en una sentencia aristotélica que se ha hecho célebre, y sobre la que se ha escrito mucho en los últimos cien años (a partir de Franz Brentano, un filósofo alemán que llamó la atención sobre su importancia). La sentencia dice así: *tò ón légetai polachós* (el ente se dice de muchas maneras, hay que entenderlo de modo plural). La unidad no es superior al ente. La más peligrosa confusión de la filosofía a partir del momento en el que el problema de la ciencia en sí ha sido resuelto, es subordinar el ser al uno, recaer en el monismo. El ente no es *mónon*, no es único; se dice de muchas maneras.

El ente en cuanto verdadero y el ente real son las dos maneras primariamente distintas de decir el ente. El ente en cuanto verdadero se ha interpretado mal siempre que no se ha tenido en cuenta la *enérgeia*. Otro sentido del ente es, precisamente, la *entelécheia*.

Con ella tiene que ver el decir el ente según el esquema de las categorías. Por su parte, el decir el ente como potencia y acto ha de ser doblemente dual según la *enérgeia* y la *entelecheia* (en otro caso, la coherencia del *Corpus Aristotelicum* no es respetada por la aludida sentencia). A su vez, el ente accidental es cuestión física y sólo secundariamente lógica.

Sólo la *enérgeia* permite la consideración del ente en cuanto verdadero, pues el objeto poseído por el *noús* en acto no es propiamente real, sino intencional. Si admitimos que no todo acto es acto como el conocer, averiguamos, en distinción con ese acto, otro sentido del ente real. ¿Se puede decir que el hombre dormido no es acto –sino sólo potencia–? No, es también acto, pero no es *enérgeia*, sino *ousía*. La sustancia es ente real. Pero ello no quiere decir que el acto de conocer no sea real, aunque, desde luego, no es real como la sustancia. Son dos sentidos diferentes de la expresión *ser real*.

Recapitulemos lo dicho hasta aquí. Hemos expuesto a grandes rasgos cómo se desarrolla la filosofía hasta alcanzar en Aristóteles un grado muy notable de madurez. El avance de la filosofía tiene lugar en espacios pequeños, y se lleva a cabo por pocas personas, y en un tiempo escaso, si se compara con cualquier otro progreso humano. La marcha de la filosofía desde la actitud admirativa se ha condensado en adquisiciones teóricas muy altas. Resalta entre ellas la noción de acto que, como he dicho, lleva consigo una dualidad, aunque al traducirla al latín con un sólo término parezca que la noción puede entenderse de modo general o unívoco. Sin embargo, el ente se dice de muchas maneras. Esto comporta que la filosofía se abre a una pluralidad temática. Aristóteles es el gran organizador, el autor de la primera constitución de las diversas ciencias filosóficas que se han mantenido a lo largo de la historia.

En primer lugar, en tanto que el acto lo tomamos como equivalente al ejercicio del conocer, se descubre la forma superior de vida. El estudio del conocimiento forma parte de la filosofía primera como culminación de lo que se suele llamar psicología. La psicología es una filosofía segunda que estudia el ser vivo. El fundador de la psicología es Aristóteles. El filósofo debe estudiar el ser vivo; el cognoscente necesita estar vivo, porque conocer es una forma de vida. El ente vivo justifica una investigación que constituye un bloque temático (con distintos enfoques a lo largo de la historia).

Pero es patente que no existe solamente lo vivo. Se contrapone a algo que, siendo también real, no está vivo. Eso abre otra temáti-

ca, otra ciencia: la física. Psicología y física, de entrada, no son lo mismo: una cosa es el estudio de la realidad en tanto que viviente, y otra el estudio de la realidad física. La biología trata, sobre todo, del animal (también del vegetal, que es un viviente de nivel inferior al animal). El animal dotado de *noús* es el hombre. Esto permite otras filosofías segundas, propias de él, como la ética o la política.

En un curso de *Introducción a la filosofía* es interesante considerar estos grandes bloques temáticos para percibir su carácter diferencial. Se ha de señalar que desde Aristóteles la filosofía se transforma en investigación. Las delimitaciones que comporta el desarrollo de la sentencia aristotélica según la cual el ente se dice de muchas maneras (o la averiguación de los dos sentidos del acto y de la potencia), han dado lugar a grandes campos temáticos en los cuales hay que tratar de avanzar desarrollando una investigación. De esta manera la admiración, por así decir, se ha disciplinado; desde una actitud inquisitiva, primaria, se llega a notar diferencias significativas.

Si se ha logrado una caracterización diferencial de lo ontológico suficiente para desarrollar distintas áreas de investigación, se ha de proceder también a organizar sus resultados: es la noción de ciencia, de *epistème*. El fundador de la *epistème* es también Aristóteles, pues representa el momento de madurez filosófica necesario para que la filosofía pueda aspirar al estatuto de ciencia. Cada uno de los campos señalados puede ser científico. Pero en cuanto la ciencia se presenta, digámoslo así, como la forma que tiene que adquirir cada una de las ramas de la filosofía (una forma diversa, porque la ciencia no es unívoca), resulta que la noción de ciencia es analógica. La analogía en el caso de la ciencia implica superioridad e inferioridad: hay ciencias superiores y ciencias inferiores.

Aparece ahora otra cuestión que se ha de esclarecer: debe organizarse cada campo temático alcanzado por la investigación científica. La ciencia ha de constituir como sistema lo que ha averiguado investigando, y también ha de sentar las reglas de la investigación. Por otra parte, como la filosofía nunca puede perder la visión global, hay que relacionar la pluralidad de las ciencias, la cual no es dispersa, sino analógica. Son estos los cometidos de una nueva ciencia: la lógica.

La lógica como disciplina, o procedimiento para regular los distintos campos temáticos y relacionarlos, no es un campo temático único, aunque se puede investigar por separado si atendemos a las

reglas conectivas de ideas. También Aristóteles es el inventor de la lógica como disciplina independiente, en la medida en que se aparta de la *koinonía* platónica. Hay en Platón desarrollos lógicos muy agudos, pero mezclados con la ontología. Tal confusión ha reaparecido a lo largo de la historia de la filosofía. En otras ocasiones se ha extremado, erróneamente, la separación de la lógica.

Aristóteles es un obligado punto de referencia, pues representa aquella fase de maduración de la filosofía a partir de la cual es posible el discernimiento de campos de investigación, y la atribución a cada uno de ellos del carácter de ciencia. Son cuatro grandes campos: la ciencia del ser vivo (psicología); la del ser no vivo (física); las ciencias del hombre (antropología); y la ciencia de la realidad radical, de lo primero (metafísica). Para la consideración de la ciencia aparece otra ciencia, el órgano de toda ella, es decir, la lógica. Las orientaciones posteriores son debidas a movimientos de independencia de las ciencias que rechazan su condición de filosofías segundas. Por otra parte, en el *Corpus Aristotelicum* hay libros acerca de la vida y de física que contienen líneas de investigación meramente tentativas. Aristóteles era consciente de ello, pero la tradición posterior no lo fue, sino que las convirtió en dogmas. Es un caso patente de tradición rígida.

La antropología de Aristóteles es certera, pero no completa. Son de destacar los libros que consideran ese ser vivo que llamamos hombre en tanto no solamente es un cognoscente, sino que desarrolla otras actividades con las cuales intenta resolver el problema de su vivir en el tiempo. Como esas actividades, aunque distintas del pensamiento, están presididas por él (como dice Tomás de Aquino, lo menos que se le puede pedir al que actúa es que conozca), el hombre realiza actividades libres: actúa como actúa porque es un ser libre. La libertad es otra característica peculiar del hombre, ausente en el ente físico y en el ente vivo no humano.

La consideración de las dimensiones dinámicas del hombre que se explican por su libertad y su *noús*, da lugar al estudio filosófico de la técnica, de la convivencia humana, y del problema de la rectitud de las acciones que el hombre ejerce en comunidad. Así resultan tres grandes campos para la investigación: la técnica, la ética y la política.

Es interesante el estudio de la relación entre la lógica y la política. En tanto el hombre es un ser inteligente y libre tiene un comportamiento conducido por él mismo, cuyo escenario es la convivencia

humana; la lógica puede hacerse cargo tanto de sentar las reglas de la discusión entablada desde convicciones comunes, como de comparar las opiniones sobre el modo de gestionar los asuntos humanos. Estos tipos de lógica son la tónica y la retórica.

En definitiva, estas tres ciencias (técnica, ética y política), se distinguen de las otras, que son teóricas, en que tienen que ver con la acción humana que logra resultados, asegura la convivencia y conduce a una vida mejor. Es lo que se suele llamar razón práctica.

Con esto queda perfilado el saber filosófico que nos ha dejado Aristóteles. No es poco: es casi todo lo que hoy es la filosofía. ¿Se ha avanzado desde entonces en el encuentro de nuevos campos temáticos? En la segunda parte de este curso intentaré contestar a la pregunta sobre lo que Aristóteles ha pasado por alto. Tal limitación no tiene nada de extraño porque, por genial que sea, ningún pensador agota la filosofía. Sin embargo, repito, el Estagirita es el obligado punto de referencia: si se ha avanzado, ha sido desde él, o sobre él, no fuera de él: los que lo han olvidado se han enredado en aporías que Aristóteles resolvió.

En lo que sigue me ocuparé de dos grandes temas. Primero expondré los avatares históricos de las filosofías segundas, y la reacción de algunos grandes filósofos modernos contra su pretendida independencia. Después expondré el *Corpus Aristotelicum* comparándolo con posiciones posteriores. Con ello queda completa la segunda parte de esta *Introducción a la filosofía*.

LA RELACIÓN CONFLICTIVA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA CON LAS FILOSOFÍAS SEGUNDAS EN LA EDAD MODERNA

Las captaciones más o menos intuitivas de los grandes temas filosóficos fueron objeto de crítica en un momento bastante temprano. Se ha de ver qué significa exactamente esto, porque hay críticas que no nacen de la admiración. Se parecen a la anécdota de la muchachita tracia referida por Platón y Aristóteles: la primera anécdota no edificante de la historia de la filosofía. Tales de Mileto, al que se considera cronológicamente el primer filósofo, miraba el firmamento mientras andaba, y se cayó en un hoyo. Pasaba por allí, portando un cántaro, una muchacha tracia y se burló de Tales. Al parecer, narró el suceso en la ciudad y la risa se hizo colectiva. Entonces, dice Aristóteles, Tales de Mileto hizo una operación muy sencilla: comprar todos los molinos de aceite del entorno. Así, cuando llegó el momento de la zafra, sus conciudadanos no tuvieron otro remedio que acudir a Tales pagando un precio muy alto. Con ello, comenta Aristóteles, Tales no hizo nada extraordinario: se limitó a aplicar la ley del monopolio. También parece que Tales devolvió el dinero, pues sólo había hecho la operación para mostrar que no era un tonto. Pues bien, hay críticas como la de la muchachita tracia que no hay por qué recibir, o se contestan por amabilidad.

Sin embargo hay otras críticas que son ventajosas para la filosofía, porque ésta no avanza según un plan previo; su progreso no consiste estricta y exclusivamente en razonar o en responder argumentativamente a las críticas. Y no es así, porque el hallazgo es siempre lo primero (la forma más alta de inteligencia es la inventi-

va; antes de la demostración y de la formulación más rigurosa, está el encontrar). Si el momento demostrativo o reformulativo es el que predomina durante una época, se puede decir que no hay entonces creación filosófica. La filosofía va siempre adelante saliéndose de los datos (ese es, por lo demás, el único *test* de inteligencia en sentido propio). Si uno se atiene a los datos, no añade nada. Lo más difícil es encontrar una dificultad. Responder a ella es inventar.

Algunos problemas, mas no todos, se resuelven averiguando que están mal planteados, es decir, mostrando que la dificultad es aparente. Por eso decía que plantear dificultades es lo más difícil. La dificultad también es inventiva, hay que dar con ella. La palabra griega para designar las dificultades, empleada técnicamente por Aristóteles y Platón, es *aporía*. Puede traducirse por dificultad, por problema, pero propiamente significa falta de salida (alfa privativa delante de *póros* que significa camino, salida). *A-poría* en su primer sentido es un camino interrumpido: lo que sale al paso, lo que detiene. De ahí pasa a tener un significado más directamente aplicable a la teoría, al filosofar: el pensar no puede seguir avanzando mientras no disuelva la aporía. Si no puedo salvarla, me paraliza. En su sentido prefilosófico, la aporía se corresponde con la libertad. Libertad en griego se dice *eleuthería*; y significa primitivamente el andar sin obstáculos, el tener el camino abierto. Cuando aparecen obstáculos, o se vencen, o se rodean, o se rompen, pues, de lo contrario, la libertad se ve impedida y el movimiento se detiene. La primera acepción de la libertad se formula respecto del espacio, del habitar, del estar el hombre en el mundo ejerciendo su actividad.

Este significado inicial se llena enseguida de una connotación práctica: al andar por el mundo, habitándolo, el hombre hace cosas; no se trata de un simple deambular, pues al ejercer su libertad el hombre está en el mundo actuando sobre él, y de este ejercicio resultan obras hechas. El andar humano que hace camino, como decía Machado.

Esta peculiaridad del moverse humano dentro del mundo sugirió a los griegos que el espacio no es homogéneo: hay en él diferencias cualitativas. Hay así espacios aporéticos, en los que no se puede ejercer la libertad humana, y espacios abiertos en los que se puede. Un espacio estrictamente aporético sería el subterráneo: bajo tierra el hombre está privado de su libertad; no puede moverse. Ese espacio infernal es el Hades. El infierno está debajo. Y debajo significa bajo tierra. Otro espacio que también es aporético para los

griegos, aunque menos que el subterráneo, es el mar, que se puede surcar. Pero no se puede dejar huella en él (en este sentido el mar es caótico). El agua es un espacio semiabierto, porque tiene su aporía: la nave deja la estela que se borra. En el mar no se puede cultivar, señalaban los griegos; el mar sirve para trasladarse, pero la estela no permanece.

Otro espacio, que para el griego es el menos aporético, está por encima del poder humano. Es el espacio aéreo. El hombre sería más libre, pensaban, si tuviera alas; de ahí viene el mito de Icaro. Esta interpretación no es propiamente filosófica, sino mítica. El mito es anterior a la filosofía; es también una forma sapiencial, pero no filosófica, sino práctica. La interpretación de la libertad por parte del hombre mítico es interesante, sobre todo para la antropología cultural. La filosofía recoge algunas expresiones del pensamiento mítico y las acomoda.

El pensamiento es también como un camino. Cuando se desarrolla la filosofía, el hombre va encontrando temas. Traté de describir cómo del descubrimiento del ente se pasa a la verdad, al bien, a lo bello, y se hace un esbozo de lo que en la Edad Media se llamará la teoría de los trascendentales. Al modo platónico de tratar los trascendentales se le pueden poner serias dificultades, pues los trascendentales son un gran asunto y las dificultades en ese orden también lo son; no valdría decir sin más que la verdad no existe, o que el bien se reduce al buen pasar, etc. No; primero hay que ver si el que objeta o critica se ha admirado. Sólo entonces se pueden discutir las dificultades que surgen con la formulación de las nociones teóricas de los grandes temas nacidos desde la admiración.

Si la inventiva es propia del filósofo, también lo es tratar de formular los asuntos de modo coherente. Si no, surge la aporía. Como la aporía es inventiva, su solución contribuirá al avance de la filosofía; sin embargo, no se puede reducir el avance de la filosofía a la solución de aporías, pues aunque el momento aporético no se diera, cabría proseguir en el modo de incrementar el momento intuitivo primordial.

¿Cuál es la primera dificultad que se encuentra en la formulación de Parménides? Que el ente es «mónon», uno, único, que no hay más que ente. Este monismo lo formula Parménides así: el ente es y el no ente no es (no hay más que ente). También lo expresa en términos de método o camino: un camino transitable es decir y pensar, ente es; y es necesario pensarlo y decirlo. En cambio, no se

puede pensar no ente es: se trata de un camino intransitable, completamente cerrado al *noús*.

El ente parmenídeo es una esfera única, todo lo bella que se quiera, pero solitaria. Por más que el uno sea una noción trascendental, no puede serlo de esta manera, porque es claro que la pluralidad también se piensa y se dice. Gorgias de Leontino, el segundo de los grandes sofistas, lo puso de manifiesto, aunque sin acertar a concertar la diversidad de ser, pensar y decir.

La primera gran dificultad de la historia de la filosofía es el problema de lo uno y lo múltiple. Es una gran aporía hacer compatible la unidad con la pluralidad. La escuela de Parménides se estrelló ante ella y reaccionó mediante una estrategia defensiva que elaboró, por ejemplo, Zenón de Elea, diciendo que toda multiplicidad es aparente, pues conduce a un proceso al infinito: es impensable, lo mismo que el no ente. El problema de Aquiles y la tortuga está planteado así. Sin embargo, Zenón encuentra algo nuevo: es el primero que utilizó la lógica de modo consciente, y la lógica contribuye a poner de relieve lo plural.

El problema de lo uno y lo múltiple tiene una inmediata correlación con el problema del tiempo. El tiempo no es un principio de unidad; además la unidad la hemos encontrado en el ente en tanto que la admiración nos saca del tiempo: existe lo actual. Pero si hay tiempo, no sólo existe lo actual. El tiempo tiene que ver con la pluralidad, es una excepción a la actualidad. Para Parménides, no ser quiere decir *no ahora*, no actual. La exclusión parmenídea del no ente y de la temporalidad son solidarias. Tal vinculación se conserva en muchos pensadores. Incluso aparece en la formulación aristotélica del principio de contradicción: ésta se da en términos de actualidad, pero, si hay cambios, la contradicción juega menos, o no juega. En suma, si nos atenemos a lo actual, y nada más, ¿qué hacemos con lo temporal? Lo actual nos lleva a la unidad, y la unidad es exclusiva; entonces hay que negar la pluralidad. Ahora bien, la formulación monista es aporética, al menos porque con ella nos olvidamos de pensar el tiempo. La filosofía se ve entonces obligada a ocuparse del tiempo.

Así pues, la filosofía se encontró enseguida con una dificultad que no es de poca monta. La dificultad fue resuelta por los griegos hasta cierto punto, pero ha renacido varias veces, y se ha intentado darle otras soluciones, o incluso se ha negado que tenga alguna. En cualquier caso, las dificultades tienen la ventaja de evitar que las

teorías filosóficas se hagan unilaterales, o de permitir rectificarlas si lo hacen. Es evidente que admitir sólo lo actual es unilateral. Claro que sin la postura de Parménides hubiese sido difícil empezar a andar. Además, los iniciadores muchas veces tienen que enfatizar, porque de lo contrario, su hallazgo pasaría inadvertido. Pero luego hay que ir desmontando ese énfasis, para encontrar una postura más acorde con la realidad. ¿Existe sólo lo actual? No. ¿Y qué se contrapone a lo actual? Lo temporal. Esta es una diferencia que se ha de tener en cuenta, ya que muchas dimensiones de la realidad no se explican sin el tiempo. Dicho de otro modo, el tiempo no es un defecto, una nulidad o irrealidad completa. La noción aristotélica de potencia permite incorporar el tiempo a la filosofía.

Ahora bien, cualquier referencia temática a la realidad se ha de completar con las dimensiones correspondientes del hombre (ya he dicho que el descubrimiento de los temas no es posible de otro modo). Que el hombre note que existe lo temporal implica que él mismo tiene una dimensión temporal. Pero también quiere decir que en el hombre el modo como lo supratemporal tiene que ver con lo temporal es distinto a como en el universo lo extratemporal tiene que ver con lo temporal: el hombre es temporal de modo distinto al universo, y lo actual en el hombre es distinto de lo extratemporal en la realidad distinta de él.

Atendiendo al tiempo, se destacan dos ramas de la filosofía, o, si se quiere, dos filosofías segundas. Prosiguiendo desde la admiración, los temas se multiplican, y aparecen distintos tipos de filosofía como solución de las aporías. El estudio de lo temporal en el mundo es la física, y el estudio de lo temporal en el hombre es la psicología (al menos, gran parte de ella). De entrada, estudiar el alma es estudiar lo estable, lo actual; pero el modo como tiene que ver lo actual con lo temporal es distinto en el universo, porque éste no tiene alma. En el hombre la vinculación de lo temporal y lo actual en el hombre es muy estrecha. Ese es el contenido de la psicología y de la biología. La biología puede extenderse a realidades intramundanas: es la biología animal, y de los vegetales. Luego hay un capítulo de la temporalidad humana que no tiene paralelo en el universo: es el modo como el hombre tiene que ver activamente con el propio universo, es decir, el estudio de la actividad humana en tanto que productiva. Además, como el hombre es un ser libre, controla su propia actividad. El estudio de dicho control corresponde a la ética y a la política. Las dos últimas disciplinas se denominan filosofía práctica.

Así pues, un modo de enfrentarse con las dificultades es el desarrollo de disciplinas filosóficas, las cuales, en la medida en que contribuyen a la solución de esas dificultades, tienen relación con lo primero que se descubre, es decir, con lo extratemporal en el universo y en el hombre. La filosofía del hombre es susceptible de varias subdivisiones. Una solución muy madura, que aun siendo cierta no puede decirse que sea la última palabra, es la idea de la unidad substancial de alma y cuerpo en el hombre. Lo extratemporal en el hombre está unido al cuerpo, que sería su dimensión temporal. Estas dimensiones son distintas (aquí aparece el problema de lo uno y lo múltiple), pero están estrechamente vinculadas. Dicha vinculación se suele expresar como unidad substancial; el alma y el cuerpo no rompen la unidad del hombre, sino que la constituyen. Esta solución se incorpora a la filosofía, y con ella se desarrolla la psicología. Es la idea del espíritu en el tiempo (el alma es el espíritu), la idea del espíritu encarnado (no en el sentido de la Encarnación del Verbo, que es un tema teológico).

En suma, las soluciones a las aporías pretenden hacerse cargo de la temporalidad. Hacerse cargo de ella es tratar de entender filosóficamente el movimiento. Hay movimiento en la realidad externa, y eso es lo que trata la física. Aristóteles dice que estudia el ente móvil. A Parménides, la noción de ente móvil le parecería una mezcla imposible. Sin embargo, como el movimiento se demuestra andando, es decir, como es imposible negarlo, fue necesario afrontarlo. Así se adquirieron conocimientos sobre él; surgió la física, la psicología y la filosofía práctica.

Sin embargo, queda una dificultad: hemos llegado a las filosofías segundas, distintas a la filosofía primera, que se encarga de lo extratemporal, del ente en cuanto ente, como dicen los metafísicos. Ahora tenemos que ver cómo se vinculan estas disciplinas segundas con la filosofía primera.

El nombre de «metafísica» fue impuesto por Andrónico de Rodas a un grupo de libros de Aristóteles que estaban guardados, no perdidos, en la escuela peripatética. Andrónico era el escoliarca en el 50 a. C. Se editaron, casi tres siglos después de escritos. Con todo, dicha designación editorial es afortunada. La metafísica, lo que está más allá de la física, la filosofía primera, como dice Aristóteles, es un nombre acertado si se tiene en cuenta el planteamiento, pues la física y la psicología no se ocupan de lo primario. Lo metafísico, podríamos decir, es lo metapráctico y lo metaorgánico. Como, a su

vez, parece claro que la psicología no se agota en la física, sino que el movimiento humano se diferencia del de las piedras, se organizan las ciencias colocando a la psicología como un saber que está entre la física y la metafísica. Se ordena así el conocimiento filosófico en su primer momento de madurez, que es Aristóteles. Ahora se habla de *epistème*, de ciencia. La filosofía es ciencia: propiamente, la ciencia primordial o de los primeros principios, de lo fundamental, es la metafísica. Las filosofías segundas permiten, a su vez, el desarrollo de saberes científicos que contribuyen a mantener la vigencia de la filosofía primera.

Esta solución se mantuvo durante muchos siglos. Sin embargo, a finales de la Edad Media se empezó a pensar que las llamadas ciencias filosóficas segundas no eran tan segundas. En otras palabras, a través de la noción de ciencia se pone en duda la hegemonía de la filosofía primera, la cual empieza a ser cultivada en una situación de extraño aislamiento.

El divorcio de las ciencias respecto de la metafísica tiene lugar en occidente con el nacimiento de la ciencia física moderna. A partir de Galileo, la física se olvida de la metafísica, y ya no se habla de filósofos, sino de científicos. Más tarde se independiza la biología, y después la psicología. En buena parte, caracteriza a la Edad Moderna la aparición de ciencias que recaban su autosuficiencia y correlativamente niegan su subordinación y la estructuración con que se había constituido el orden del saber filosófico humano. Como esas soluciones resuelven problemas en los cuales uno de los términos es inferior al ente primordial (multiplicidad, movimiento, etc.), se constituyen en ciencias segundas.

El momento de rebelión acontece cuando los científicos encuentran una nueva metodología, a saber, el recurso a la matemática. Como la matemática no plantea problemas de fundamentación, permite prescindir de la metafísica. La consagración de la ciencia como el único modo riguroso y válido del saber humano lleva consigo un cierto descenso, que por otra parte se compensa tanto por el rigor matemático como por el hecho de que estas ciencias (que por ser ciencias del movimiento siguen siendo segundas), independizadas de la metafísica, se vinculan con la práctica y resultan extraordinariamente favorables para la acción humana.

Si sabemos legalizar el movimiento, podemos construir máquinas, y desarrollar una parte muy importante de la filosofía práctica: la técnica. Esta, que es una parte de la filosofía práctica, cuando se

independiza se convierte en tecnología. El descubrimiento de la técnica es griego. Gran parte del discurso filosófico de Platón, y también de los sofistas, versa sobre la *téchne*. Pero la técnica griega no está directamente vinculada a la física como filosofía segunda. Otro es el caso de la relación de la técnica moderna con la nueva física. A partir de esa vinculación, la técnica pasa a ser tecnología, cosa que no sucedía en el planteamiento clásico. Es una fuerte oscilación que no siempre ha sido aceptada. Más aún, la articulación entre la ciencia física y la tecnología ha sido fuertemente criticada, o se ha declarado insuficiente en la Edad Moderna. La gran reacción contra ella es el idealismo alemán. Kant intenta ya una nueva solución a la relación ciencia-tecnología. Los que vienen después de Kant son hiperkantianos, por decirlo de alguna manera. Los idealistas alemanes abusan de la filosofía al entenderla como saber absoluto. Por eso, su objeción a la constelación de ciencia y tecnología consiste en señalar que no se trata de saberes completos, sino muy reducidos, o, con otra terminología, representantes de la razón finita. La reposición de la filosofía primera por parte de los idealistas la desvirtúa al enfocarla como propia de una razón superior a la humana. Los idealistas reponen un tema medieval, pues ya se había distinguido entonces entre *ratio inferior* y *ratio superior*. Esta distinción se vislumbra en Kant, y es potenciada, hasta el punto de una ruptura entre ambas, por los idealistas alemanes (Fichte, Schelling y Hegel).

Frente a la ciencia reduccionista, Hegel intenta la reposición de la filosofía como saber absoluto, como razón suprema, divina. Sin embargo, el intento del idealismo alemán desencadenó (como era inevitable), una aporía gigantesca, a la cual el pensamiento posterior no ha sabido contestar. Es una dificultad que ha quedado pendiente, por ser inherente al planteamiento absolutista de la razón: la dificultad es semejante al planteamiento de Parménides (todo lo que existe es actual), pero es todavía más aguda. La frase más significativa del idealismo alemán dice: la presencia es lo más alto (Hegel). Todo el desarrollo, todo el movimiento, es absorbido, en definitiva, por la presencia, por la actualidad. Si esta divinización de la presencia se admite, la aporía salta con fuerza, y disminuye las posibilidades de desarrollar alguna filosofía segunda. Algunos lo han intentado, pero han fracasado. Es, por ejemplo, el caso de Karl Marx, un discípulo de Hegel que aplica el planteamiento dialéctico a una ciencia práctica, la economía. Como se deseaba sacar de la filosofía de Hegel filosofías segundas, Marx ha tenido bastante predicamen-

to, pero el hundimiento final del marxismo ha sido palmario.

Aunque el recorrido histórico que he seguido es muy esquemático, algunos de los hitos fundamentales del asunto quedan indicados. La primera solución a las aporías parmenídeas es la distinción entre filosofía primera y filosofías segundas. Las filosofías segundas son soluciones de aporías porque estudian aquello que no cabe en la metafísica: la pluralidad, el movimiento, la temporalidad. Son la física, la psicología, la ética y las técnicas. Esta solución se mantiene durante mucho tiempo. Después de un *lapsus* en el que apenas se filosofa (corresponde a los últimos siglos del Imperio romano y los primeros de la Edad Media. La decadencia del Imperio lleva consigo un oscurecimiento del saber), en la misma Edad Media, primero los árabes y después las escuelas europeas cristianas, reconquistan el planteamiento maduro de los grandes socráticos, Platón y Aristóteles. El equilibrio se derrumba con el intento de autonomía científica de las que hasta entonces eran filosofías segundas, las cuales, alcanzada la legalización matemática del movimiento, aducen su capacidad de liberar al hombre de la precariedad de su situación en el mundo (la noción de progreso se inicia aquí). Sin embargo, frente a la pretensión de emancipación de la racionalidad matemática, tiene lugar una fuerte reacción, cuyos representantes más característicos son los pensadores alemanes desde finales del siglo XVIII a mediados del XIX. Pero la aporía que conlleva este intento de reposición filosófica hace resurgir, agravadas, las viejas dificultades.

La gran aporía que plantea el saber absoluto hegeliano es muy sencilla: si el saber absoluto se ha alcanzado, la historia ha terminado, es decir, el tiempo posterior al saber absoluto es insignificante, sin sentido, o lo que es igual, sin razón. Hegel tenía en Berlín varios círculos de discípulos. Llegó a tener trescientos oyentes en una época en que la universidad era elitista. Según dicen los biógrafos, de todos esos alumnos, la mayoría no le entendían. Otros pertenecían al círculo de discípulos apasionados; tomaban apuntes y tenían conocimiento de sus ideas, que ponían al servicio de la redacción de sus lecciones orales. Y había un grupo pequeño, que se dio cuenta del fondo del asunto. En una de las reuniones que Hegel tuvo con este círculo reducido, le preguntaron: maestro, si usted lo ha pensado todo, ¿después qué? Y se cuenta que respondió: después de mí, el gran hospital (es decir, la locura). Si después de mí se intenta algo nuevo, será irracional porque todo está contenido en la filosofía

como sistema absoluto.

Nótese que si la actualidad es absoluta la aporía del tiempo aparece enormemente agravada. Parménides se había limitado a decir que el tiempo es una apariencia, pero para los filósofos del siglo de Hegel el tiempo es el porvenir, las generaciones futuras. ¿Qué vamos a hacer después de Hegel? ¿Rumiar la doctrina del maestro porque ella lo contiene todo? La solución que busca Marx, que suele llamar el futurismo dialéctico, no resuelve la cuestión, sino que la posterga. Marx llamaba a Hegel el «viejo topo», pero con él, decía, no había terminado la historia. Quedaba todavía una fase de vigencia de la dialéctica hasta llegar al fin: la sociedad sin clases. Claro está que la solución de Marx presenta dificultades sistemáticas, porque para que un saber sea absoluto tiene que haber culminado. Por tanto, el futurismo dialéctico da la razón a Hegel, pues es un intento de profecía, y la profecía y la dialéctica son incompatibles. Además, en cualquier caso, o hemos llegado a la culminación de la historia (Hegel) o la hemos retrasado (Marx); pero cuando lleguemos al final (si llegamos), el problema permanece. La única alternativa es sostener que la historia no culmina en cuanto que tal.

La dificultad enorme que plantea Hegel es el sentido del tiempo. ¿Cuál es el sentido del tiempo, y qué tiempo tiene lugar en el hombre? Es el tema de la ética. Es aquella disciplina que estudia el tiempo desde el punto de vista de su sentido para el hombre. Se considera que es una filosofía segunda porque habla del sentido del tiempo y éste no culmina en cuanto que tal. Pero mientras vivimos (es decir, antes de la muerte) está vigente la ética; en otro caso, el tiempo se nos va de las manos; por eso, la ética es la forma más alta de razón práctica. Pues bien, en definitiva, habría que decir que el intento marxista es de índole ética. Esto a Lenin no le hubiera gustado, pero seguramente al joven Marx (no al Marx de *El Capital*), sí. Como he dicho, Marx es el intento de hacer una filosofía segunda práctica; pero ese intento ha fracasado, porque desde Hegel la gran dificultad es la ética, es decir, el sentido del tiempo posterior. Hegel viene a ser la negación del saberse hijo. Es ésta una gran tragedia (el hijo de Hegel tuvo un destino trágico).

El planteamiento de Hegel es tan ambicioso, que es inherente a él el que tenga razón respecto del futuro en sus propios términos. Si se intenta seguir, el hegelianismo lleva a la disociación de teoría y práctica (o la reducción de aquélla a ésta). Es un problema humano de primer orden. Lo aporético después de Hegel es la existencia de

la ética; la cuestión sigue pendiente. Naturalmente, la influencia de un gran pensador en las convicciones comunes de la humanidad no es decidible, y no pretendo en modo alguno cargar la crisis de la conciencia moral en la cuenta de Hegel, pero de todos modos hay algo de esto, porque, según Hegel, el tiempo posterior carece de sentido, y ello equivale a la desaparición de la ética. Esto es digno de una larga meditación.

Por otra parte, si renunciamos a la filosofía primera, y erigimos la ciencia del movimiento en una ciencia de regularidades que nos permita el dominio sobre la naturaleza, lo que hacemos, en definitiva, es consagrar el saber práctico de índole inferior. El gran argumento que la ciencia moderna puede esgrimir ante la filosofía es éste: hemos construido aviones, mientras que antes teníamos que andar en carreta; ahí están nuestras realizaciones. Hemos logrado éxitos.

El éxito ha sustituido a la admiración. Nos encandilamos con los éxitos, malos sustitutos. En la dimensión práctica de la constelación ciencia física-tecnología, hay un gran ausente: la ética. Es un error confundir tener éxito con ser ético.

LA CRISIS CONJUNTA DE LA FILOSOFÍA Y DE LA RAZÓN CIENTÍFICA EN LA MODERNIDAD TARDÍA

Después del idealismo alemán se produce otra gran dificultad. La situación es parecida a la de los que se oponen, sin encontrar solución, a la magnificación de lo actual con que se inaugura la filosofía. La aportación hegeliana consiste en englobar el tiempo en la síntesis dialéctica. La filosofía de Hegel se ha de entender en dos sentidos: por una parte, como la exposición de un proceso que culmina en el saber global; por otra, como doctrina sobre la eternidad. La presencia absoluta, que es lo más alto, es el fondo inmutable de todo (la verdad es el todo).

Se plantea así el problema del tiempo posterior a Hegel. El posthegelianismo (algunos autores posteriores a Hegel lo han advertido) es un problema, porque después de Hegel no cabe un futuro racional. O, como dice Nietzsche, comentando a Hegel en este punto en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, para la racionalidad histórica absoluta, el tiempo posterior es una coda superflua («coda» es un término musical: un comentario final, una variación que glosa la melodía ya oída).

Pues bien: ¿de qué manera se trató de continuar? Colocando en primera línea las ciencias desgajadas de la filosofía, las ciencias modernas: la física-matemática, la biología, la economía, etc. La racionalidad de estas ciencias, a las que también se llama ciencias positivas, aunque obviamente reducida o finita, es la única que parece quedar después del fracaso del idealismo alemán, o de la gran difi-

cultad que para el pensamiento filosófico futuro se desprende del planteamiento idealista.

Después de Hegel, y ello es una característica de la segunda mitad del siglo XIX, lo único que queda es la racionalidad científica, es decir, formulaciones matemáticas y una serie de postulados (glosaré más adelante la estructura interna de la ciencia físico-matemática). La segunda mitad del siglo XIX es la época del desprestigio de la filosofía, porque es positivista. Positivismo es un término ambivalente: enfoque empirista de la realidad frente al idealismo alemán, y racionalismo que confía sólo en la matemática. La matemática había sido descalificada por Hegel como una forma inferior de racionalidad (es claro en este punto el contraste entre los escritos de Hegel y las primeras críticas dirigidas contra él desde el positivismo).

También es clara la escisión que se produce en occidente entre el marxismo, heredero de Hegel, y el positivismo; es una separación práctica, y no sólo teórica (esto explica muchas cosas que han pasado en los países del Este, cuando en ellos todavía imperaba el *Diamat*, una especie de marxismo esclerotizado). Aunque algunos pensadores marxistas no son adversarios de la ciencia positiva (por ejemplo, el mismo Engels, que en la literatura oficial del comunismo aparece como el gran colaborador y continuador de Marx. Marx muere en 1883, y Engels vive hasta 1895), en definitiva, los marxistas estiman que la racionalidad positiva es burguesa, dentro de su interpretación dialéctica de las clases sociales.

Esta escisión, que se convirtió en una oposición política después de la revolución rusa, es observable a lo largo del XIX y más aún en el XX. Pero el pensamiento de Marx está hoy desacreditado, o reducido a una fase de la elaboración de la sociología. Se alega que ese pensamiento, como remanente de la dialéctica hegeliana, es inútil o perjudicial para el desarrollo de la civilización. En cambio, la física-matemática proclama sus méritos: sus éxitos prácticos son indudables. La unión de dicha razón teórica con la práctica es la tecnología moderna (es decir, la física-matemática desemboca en una agigantada versión de la técnica; por lo demás, la técnica es tan antigua como el hombre. Por ello su acelerado avance se acoge con satisfacción).

¿Cuál es el sentido del tiempo histórico si se acepta, después del naufragio de la razón absoluta e idealista, el predominio de la racionalidad positivista? No puede ser sino la aceptación generalizada de la interpretación de la historia como progreso indefinido.

Cultivando la ciencia, el tiempo adquiere cierto sentido, no es enteramente irracional: la humanidad no está sumida en una situación hospitalaria, no ha estallado la locura, sino que la ciencia se encarga de conducir la historia hacia adelante. Pero, a diferencia de lo que pensaba Hegel, la historia no culmina, pues la ciencia positiva no tiene término último.

La amalgama de la razón matemática con el tiempo no pasa de ser una filosofía segunda con aplicaciones prácticas. Si sólo se admite esa amalgama, no hay lugar para la metafísica. Por eso se asume la noción de progreso indefinido: el hombre va adquiriendo cada vez más conocimientos con los que consolida su actitud pragmática, es decir, su aspiración al éxito; se libera de las fuerzas naturales, y las pone a su servicio. Pero se trata de un esfuerzo sin fin precariamente compensado por la magnificación de los medios. Paralelamente, la organización social precipita en la llamada tecnoestructura.

Con estos elementos se constituye la ideología oficial. Impuesta o no por el poder político, triunfa, se expande y está de moda (aunque ahora está pasando una fuerte dificultad). La idea de progreso indefinido, vinculada a estimulantes promesas, es en cierto modo una versión secularizada de la esperanza. La esperanza es uno de los grandes ingredientes de la historia occidental, sobre todo a partir de la incidencia del cristianismo. La ciencia progresa, con ella se descubren más verdades, pero sobre todo se consigue mejorar la situación del hombre. La ciencia concita metas, ambiciones, ilusiones, que no carecen de justificación. Sin embargo, como saber teórico-práctico, la ciencia positiva no es completa. Asimismo, la idea de progreso indefinido deja en suspenso el último sentido de la temporalidad humana, y, por tanto, deja poco espacio para la ética. Sin duda, el cultivo de las ciencias mejora nuestra situación y también contribuye a desterrar los males que aquejan a la humanidad. Ahora bien, la ideología progresista es un trasunto psicológico injustificado de los avances de la ciencia. Echar las campanas al vuelo no se aviene con una dura tarea de investigación cuyos resultados son provisionales.

Una de las dimensiones de la ideología progresista que todavía se mantiene es la confianza en la medicina. Hoy el prestigio y el poder de los médicos es enorme. Ha crecido la exigencia de participar en las ventajas que la medicina comporta; es muy alta la cantidad de dinero empleado en medicina pública. La esperanza de alargar la vida y la salud son objetivos sobresalientes.

Todo esto pertenece a la época de la Edad Moderna que, después de la aventura fracasada del idealismo alemán, confía casi exclusivamente en un tipo de ciencias aisladas de la filosofía. Dichas ciencias se miden por el éxito. Sin embargo, ahora nos damos cuenta de que podemos frenar las enfermedades, pero también desencadenar una guerra biológica. La técnica es ambivalente: lo mismo puede ir a nuestro favor que desencadenar una catástrofe. La tecnología empezó hace años a provocar terror, y esto quiere decir que las aporías de la ciencia moderna se han desatado. Al parecer en cierto modo Hegel acertó: esta racionalidad es un poco loca, ambivalente: puede proporcionar bienes o provocar males. Por tanto, su pretendido aislamiento de la filosofía les priva del control que necesita.

La llamada mentalidad ecologista es una fase reciente de la crítica a la tecnología, que luego se ha extendido a la ciencia, desde otro punto de vista, o utilizando otro tipo de argumentos. Pero la primera señal de alarma vino de la decepción de una de las grandes esperanzas puestas en el progreso. La nueva razón puede presidir la dinámica de la sociedad si a la gente se la educa en ella (el periodo ilustrado tiene una clara intención pedagógica, cuyo gran momento es el siglo XVIII y la segunda mitad del XIX). Si educamos a la gente, la sociedad será más racional y, por tanto, más pacífica (se escriben odas al ferrocarril hacia 1860 y 70; odas a la electricidad; hacia 1910 el adjetivo más operativo era *eléctrico*: esto es eléctrico, o bien, electrizante; que un concierto de música rock es electrizante lo diría un señor con mentalidad de principios de siglo. Hoy se usan calificativos de tinte más psicológico).

En primer lugar, se pensó que las guerras se podían desterrar: pertenecían al pasado, porque con hombres más racionales se lograría una civilización basada en una de las dimensiones más importantes de la ciencia: la praxis económica. La ciencia de la economía contribuyó decisivamente al fortalecimiento de la noción de progreso indefinido, porque proporcionaba un modelo de relaciones sociales en que desaparecía la guerra. En el pasado, un modo bastante corriente de adquirir riqueza era la guerra. Ahora ya no hay botón, sino transacciones comerciales, negocios, competencias pacíficas. Entre el comerciante y el guerrero, preferimos al comerciante. La racionalidad económica parece impedir la guerra.

Sin embargo, estalló una cuyos motivos de fondo fueron exclusivamente económicos. La guerra del catorce (desencadenada simplemente por el hecho de que los alemanes estaban a punto de ganar

económicamente a los ingleses), fue como un jarro de agua fría, el primer golpe fuerte a la ideología progresista. Primero, porque fue una guerra militarmente mal conducida; segundo, porque costó más muertos que ninguna de las guerras anteriores; y tercero, porque la gente acabó dándose cuenta de lo que en definitiva estaba en juego (como el petróleo en el reciente conflicto del Golfo Pérsico). A fin de cuentas, la economía no ha desterrado la guerra, sino que ha dado lugar a la guerra europea, más dura que ninguna otra. Además, en esa guerra se emplearon armas extraordinariamente mortíferas. La ametralladora, seguramente, es el arma que ha matado más gente a lo largo de la historia; pero la ametralladora es producto de la tecnología.

El rebrote de una filosofía que renuncia a la ciencia positiva acontece en la postguerra: es lo que se llamó la *Kulturkrisis*, la crisis de la cultura basada en la razón científica. Es la obra de un grupo de pensadores críticos que denunciaron la esperanza moderna. El más importante es Martin Heidegger. En *Ser y tiempo* (1927), Heidegger interpreta la práctica humana en términos no racionalmente científicos. A esta época pertenece otro pensador muy influyente: Georg Lukács, marxista independiente en su primera época. Propone una interpretación de la estética como valor primario para la vida. Los marxistas oficiales le llamaron al orden y por plegarse a sus dictados, los libros posteriores de Lukács son de menos interés. Los felices años 20 de Norteamérica son años duros para Alemania. De esta situación surgen también movimientos irracionalistas, como el nacional-socialismo.

Desde esa primera campanada pesimista, la crítica ha seguido adelante. Después de la segunda guerra mundial (1939-1945) aparece una reformulación de Heidegger: el existencialismo francés, que también ataca al racionalismo. Por fin, ya en las últimas décadas se ha extendido la conciencia de crisis de la racionalidad científica en tanto que única forma de la razón, y no sólo en sus aplicaciones. La aporética dirigida a esa racionalidad ha terminado en posturas escépticas. Es lo que hoy se proclama como postmoderno.

La tesis central de la postmodernidad es que la Edad Moderna se ha acabado, y eso significa exactamente que no se confía en la racionalidad científica. Todavía, con reservas, nos podemos fiar de la tecnología, de los resultados, pero la ciencia positiva en cuanto modo de saber es, se tome por donde se tome, sumamente reducida o ilusoria. Este dictamen no ha sido rebatido por los llamados filó-

sofos de la ciencia: Karl Popper y sus discípulos. Uno de los libros más divulgados de Thomas Kuhn: *Las revoluciones científicas* (1962), sostiene que las etapas de la historia de la ciencia son consecuencia de mutaciones llamadas cambios de paradigma. Ninguno de los paradigmas es de suyo justificable. Con lo cual, el racionalismo científico ha renunciado a ser la razón que dirige la historia. Podemos esperar que se inventen cosas, que mejoremos, pero que la situación, en términos globales vaya a mejorar, no lo podemos garantizar. Asimismo, que la ciencia pueda progresar incrementando por sí misma su cuerpo de conocimientos, tampoco está asegurado.

Esta postura es actualmente mantenida por muchas personas que se llaman filósofos, aunque, por lo común, no pasen de ser ensayistas, pues en torno a estos asuntos se pueden hacer muchas observaciones más o menos impactantes; en definitiva, más que filosofía es retórica o literatura (reducir la filosofía a un género literario es superficial). Alejandro Llano ha escrito un documentado libro (*La nueva sensibilidad*) sobre la postmodernidad, donde trata de la situación de gran parte de los intelectuales de hoy. No toda la postmodernidad es pesimista. La crítica a un tipo de racionalidad no debe generalizarse y ha de ser matizada: ya está bien de darle vueltas al asador de las miserias de nuestra época, que no son pocas.

La derrota del comunismo ha envalentonado a occidente. Pero hay gente, por ejemplo los *yuppies*, que no son precisamente postmodernos, sino unos especuladores: se aprovechan como parásitos de las grandes aportaciones de la inventiva tecnológica de la modernidad al margen de cualquier consideración ética. Por consiguiente, el pesimismo postmoderno no da en el blanco: es preciso reemprender la marcha, ir más allá de ese mundo alucinado por el éxito fácil. La crítica postmoderna no puede hacerse cargo de esa tarea. Algunos sostienen una postura híbrida, entre postmodernidad y progresismo. Es otro signo de la penuria de nuestro tiempo.

¿Qué se deduce de todo ello? Que hoy la filosofía es más necesaria que nunca: tenemos que redescubrirla; empeño, sin duda, nada sencillo, porque requiere volver a los orígenes: quien no se admira no será nunca filósofo.

La filosofía es imprescindible porque, ante la crisis de la racionalidad científica, la alternativa es vivir como si fuéramos animales irracionales, o recuperar nuestra condición humana conscientemente. ¿Qué ayuda proporciona la admiración, qué puede hoy aportar la filosofía al bien del hombre? Consolidar el respeto a la realidad.

Hasta hoy la ciencia la reducía a hechos. Pero ahora se suele decir que es contrafáctica. Otra cosa es la ciencia aplicada, pero la cuestión es el alcance de la racionalidad científica en orden a lo real. No he querido repetir la argumentación contra la racionalidad científica que ha formulado Popper y han seguido otros¹. Para un físico cuántico la noción de hecho tiene poco sentido, y la última palabra en ciencia física es la mecánica cuántica. Ya Einstein había dado un buen golpe a los hechos. ¿La filosofía puede edificar una cosmología desde la señalada situación de la ciencia? He aquí uno de los retos que ha de afrontar.

La filosofía sigue a la admiración. El desarrollo temático que se despliega a partir de la admiración es espléndido. Sin duda hay valiosos descubrimientos de otra índole, que no se pueden dejar de lado. Por eso, reanudar la filosofía es complicado: no debe contraponerse la filosofía a la ciencia; si lo hacemos retrocedemos: redescubrir la filosofía es una tarea proyectada hacia adelante. Uno de los grandes problemas a formular de nuevo es determinar qué significa actualidad, porque de ahí, en definitiva, depende todo lo demás. Es menester percatarse de la importancia de despejar las siguientes preguntas: ¿se puede negar lo actual? No. ¿Qué significa entonces actualidad y tiempo, ser y tiempo, por emplear una expresión de Heidegger? Es preciso pensar a fondo la respuesta, más allá del nivel aporético en que la planteó la sofística, e incluso más allá del idealismo, pues se ha de evitar el naufragio postidealista, es decir, la pérdida de lo actual.

Decir: ¿filosofía para qué? es como repetir la pregunta de Lenin: ¿libertad para qué? Es una pregunta que se dispara a partir de nuestra situación. Llamar filósofo a una persona en la segunda mitad del siglo XIX era un insulto, porque no se admitía que un filósofo fuera un científico, y se dejaba de lado como inútil. ¿Para qué sirve la filosofía? La pregunta no tiene, en definitiva, más que una contestación: la filosofía trata de la verdad, porque lo actual hace accesible verdad. Por tanto, la pregunta acerca de la validez de la filosofía se reconduce a lo siguiente: ¿lo útil puede sustituir a lo verdadero? ¿vale tanto como lo verdadero?; más aún, si renunciamos a la verdad ¿al final lo útil no se reduce a lo inútil o a lo perjudicial?

1. Puede verse una alusión a esta crítica en mi libro *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 2.ª ed. 1993, pp. 19-41.

¿lo útil se puede dar sin verdad? Es de suma importancia volver a adquirir el sentido de la verdad.

La noción de evolución no es aplicable al hombre; los cambios históricos, no son los evolutivos². No confundamos la historia con la evolución; no confundamos tampoco el tener mayores conocimientos en cierto campo con ser más sabio. No es lo mismo, aunque es oportuno añadir una observación complementaria: hoy haría más falta ser filósofo que en otras épocas, no ya para los demás, sino para uno mismo. Por el contrario, parece que el científico trabaja para los demás. Pero esto no es cierto; científicos y filósofos han de meditar sobre su dedicación. Por lo pronto, porque un descubrimiento es mucho más que su repetición: entre Einstein y un discípulo de Einstein no hay comparación posible si el discípulo no reflexiona sobre el itinerario mental de su maestro. El que inventó el automóvil, aunque los demás se beneficien del invento y puedan construirlo, mejorarlo, etc., ha realizado una actividad que los otros no han realizado nunca, ni realizarán jamás. Para cualquiera que empiece a conocer el ser del hombre debe ser clara la diferencia entre inventar y aprovechar. Aprovechar lo hacemos todos. ¡Pero encontrar algo! Lo propio de la filosofía es la necesidad de reencontrar siempre: no se repite, se vuelve a inventar; la filosofía no se puede transmitir pasando a aplicaciones prácticas: hay que volver sobre ella. Cuando se entienden a fondo los libros de los grandes filósofos, siempre aparecen nuevos asuntos en los que pensar.

En segundo lugar, es imposible favorecer a otro ser humano sin una mejora del que favorece. El primer beneficiario de cualquier acción beneficiosa es el benefactor. Esta es una de las claves de la comprensión del hombre. Es absolutamente imposible que una persona haga un favor a otra sin mejora para ella misma. Eso no quiere decir que la persona no deba ser abnegada, o que no quepa dedicarse a servir a los demás, pero no cabe ser meramente altruista. El altruismo es la mitad del asunto; el que renuncie por altruismo a que su conducta le beneficie a él, no sabe lo que lleva consigo ser hombre. Sócrates descubrió que la primera víctima de la injusticia es el que la comete. Lo mismo pasa cuando uno hace un acto bueno en favor de los demás. Por mucho que se beneficie el otro, más se

2. Puede verse sobre este asunto mi libro *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, México, ed. Cruz, 1993, pp. 13-50.

beneficia él y a eso no se puede renunciar (salvo en la intención, pero lo prevalente es la naturaleza humana, la cual se enriquece con esa intención).

El peculiar *feed-back* que comporta la acción humana es un punto clave de la antropología; si se olvida, entonces se prefiere lo útil; sin embargo, el *feed-back* de lo útil es poco intenso: por eso lo útil es inferior a otras dimensiones de lo bueno, y no es un sustituto de la verdad.

EL LLAMADO PRINCIPIO ANTRÓPICO

Tras el fracaso de la filosofía moderna al respecto, hemos de preguntar por el valor que mantiene la filosofía aristotélica ante la ciencia moderna. De ordinario se suele decir que es, a lo sumo, un brillante antecedente o que, en general, el antecedente es incluso la propia filosofía; es decir, no cabe hacer ciencia si antes no se hace filosofía; ambas constituirían dos etapas sucesivas del despliegue del saber humano: cuando se descubre la ciencia, la filosofía queda como un residuo del pasado, ya que la ciencia se estima mejor desde algunos puntos de vista: su eficacia, precisión, etc. Algunos intérpretes añaden que este cambio desde una mentalidad filosófica a una mentalidad científica, supone un gran cambio de planteamientos.

Thomas Kuhn, en el libro ya citado, habla de cambio de paradigma. Sin una remoción muy profunda de lo que se admite como primario en una cierta constelación del pensamiento humano, no se puede inaugurar otro enfoque científico. Las construcciones científicas son sistemáticas, obra de grandes pensadores que recogen el estado de espíritu de la época, y son muy resistentes: si hay algo en la realidad que no puede ser explicado desde un paradigma, constituye una aporía para él; mientras las aporías no se acumulan hasta un punto crítico no se produce el cambio de paradigma. El cambio de paradigma no es sólo el cambio de algunos aspectos de la visión anterior. Pero tampoco es tan radical que suponga la aceptación de un relativismo historicista.

A mi modo de ver, aunque lo que afirma Kuhn explica hasta cierto punto la historia de la ciencia, no es aceptable para la filosofía, la cual no usa postulados ni tampoco, propiamente hablando, paradigmas. Se podría decir que la ciencia moderna usa paradigmas, más o menos conscientemente, desde el punto de vista de su constitución. Pero la filosofía no. Dicho de otra manera: lo que hay de representación del mundo en la filosofía griega, sí ha sido cambiado, pero eso no es estrictamente la filosofía, sino una excrecencia suya, o el modo que la filosofía tiene de integrarse en la esfera cultural de una época (lo que no impide que se distinga de ella).

Además, por debajo de los cambios, subyace una constante: el llamado *principio antrópico*, uno de los tópicos actuales en filosofía de la ciencia. Dicho principio es un modo de entender la correspondencia del hombre con el universo. Supuesto que el hombre procede del universo, su mente y su dotación cognoscitiva general deben estar de acuerdo con aquél. No puede ser que el universo esté hecho de tal manera que un ser cognoscitivo que procede de él no pueda conocerlo; sería un disloque inaceptable. Si el hombre está constituido por un proceso evolutivo, no es extraño a aquello de donde ha salido. Debe darse reciprocidad. Así dice el principio antrópico: el universo tiene que estar hecho de tal manera que se corresponda con la dotación cognoscitiva del hombre, pues éste procede del universo.

El principio antrópico carece de rigor, porque no es claro que la inteligencia humana proceda del universo; además, ni siquiera su conocimiento sensible se puede explicar completamente por su correspondencia con el universo (las diferencias entre la biología y la física tienen que ver con ello).

Desde el punto de vista de la representación, de la imagen del mundo, hay una diferencia entre la física y la biología de la filosofía clásica, y la física y la biología modernas. Tal diferencia estriba en el nivel de la representación (o cosmovisión) que acompañan a la filosofía, y es más significativa que el cambio de paradigma.

Para la filosofía griega, el conocimiento adecuado con el universo no es el sensitivo, sino aquél según el cual el universo es verdadero. Recuérdese la mismidad parmenídea entre el ente y el *noús*. Si lo mismo es pensar y ser, el principio antrópico significa que el mundo en cuanto que real es verdadero, y que su representación procede de la inteligencia.

Este punto no es tan claro en la ciencia moderna. La ciencia moderna viene a decir que la correspondencia inteligible, que sería de tipo matemático, es hipotética. Propiamente, el universo se corresponde con una representación que tiene elementos imaginativos y memorísticos. Ante todo, de acuerdo con el principio antrópico, el universo sería algo así como una memoria cósmica.

Lo anterior es imprescindible para plantear dos de las grandes nociones de la visión científica empírico-positiva del mundo. Esta visión supone que todo se explica por condiciones iniciales. El ideal de la ciencia (tal como lo propuso Bacon de Verulamio: saber para prever) comporta que un estado de cosas actual explica lo que ocurrirá después; correlativamente, lo que es hoy tiene que explicarse desde antes (ello permite invertir teóricamente la línea de tiempo). En suma, los principios explicativos que admite la ciencia son enteramente anteriores en el tiempo. El principio de causalidad que utiliza la ciencia moderna es una versión reglada del adagio: *post hoc, ergo propter hoc*; las causas del devenir cósmico, de los movimientos que tienen lugar en el universo, son previas según el tiempo.

Se admite por lo común que la causa es anterior al efecto. Ahora bien, entendido de acuerdo con la inteligibilidad de la verdad, el principio del universo no es anterior según el tiempo, sino según su estricta actualidad fundante, que es extratemporal. En ello se distingue el filosofar griego del mito, y así se forma la noción de *phýsis*. En cierto modo, la noción moderna de condiciones iniciales es una reposición de la explicación mítica. Si lo que está sucediendo depende exclusivamente del pasado, su fundamentación previa es en el tiempo: algo así como una memoria cósmica. No es la actualidad de la intelección aquello en que se plasma la principiación, el fundamento no es intrínsecamente presente, sino que fundó, y su fundamentación se prolonga, según una ley, hasta ahora. Por tanto, si el universo no incluyera intrínsecamente el recordar, no se podría decir que encontrar una razón científica es fijar unas condiciones iniciales.

El primer elemento representativo de la cosmovisión científica es la noción de memoria cósmica: las cosas suceden como si la correspondencia del hombre con el universo fuese, ante todo, la memoria, porque todo lo que sucede depende de lo anterior en el tiempo. Si el mundo no tuviese recuerdos, la dinámica de los acontecimientos no funcionaría de acuerdo con lo anterior, y no tendría sentido la noción de condición inicial, ni el lema de «saber para pre-

ver». En suma, el universo ha de ser como la memoria humana, o la memoria humana lo más parecido al devenir del universo.

El segundo elemento de la ciencia moderna es la regularidad constante de los transcurso, es decir, la noción de ley. Es claro: para que las condiciones iniciales sean la causa de lo que sucede después, y no sobrevengan eventualidades, debe haber una ley determinada que rija el transcurso. Pero la idea de regularidad temporal se saca de la imaginación. Según esto, la representación o cosmovisión de la ciencia moderna está hecha apelando a la memoria y a la imaginación. La noción de transcurso regular es una imagen, y admitir que el desencadenante que lo pone en marcha está antes en el tiempo es suponer un recuerdo cósmico.

Frente a esto, insisto, la filosofía clásica sostiene que la realidad es verdadera porque el fundamento está ahora fundando. Si se admiten movimientos irregulares, es imprescindible sostener que se explican porque el universo es circular. La causa de todo lo que se mueve es circular. El movimiento circular se caracteriza como movimiento entero y perfecto (demasiado perfecto dirá Kepler). La física de Aristóteles es intelectualista y se plasma en la representación del universo esférico. Dicha esfericidad es causa de todo lo que sucede. Al utilizar nuestros sentidos, nos damos cuenta de que no todo es circular. Pero los movimientos irregulares que acontecen en la tierra han de explicarse por el movimiento circular, que no existe en la tierra, sino en las esferas envolventes. De aquí se concluye que la tierra está en el centro. La visión del mundo que acompaña a la física de Aristóteles es geocéntrica. El universo es así: hay una región hegemónica, dominante, que explica todo lo que ocurre en la otra región. Es la región de lo circular; en ella no hay más que esferas y movimientos circulares de esferas; es la famosa física astral de Aristóteles, a la que se opone Galileo.

La tierra no pertenece al mundo astral, porque en ella se dan movimientos irregulares, más o menos ordenados o violentos. Por eso, los movimientos que ocurren en la tierra deben ser causados por los movimientos astrales, y la tierra está en el centro.

Lo primero que se rechaza en la Edad Moderna es el geocentrismo (Copérnico). Después, la perfección del mundo astral (Galileo). Así se derrumba la cosmovisión aristotélica; el geocentrismo es una consecuencia no necesaria, pero sí coherente, de la idea de fundamento actual. En cambio, si el fundamento no es actual, no hace falta el geocentrismo; y también al revés: al desmontar el geo-

centrismo no se ve inconveniente para dejar de sostener que el fundamento es actual. Ahora los movimientos dependen de condiciones iniciales. Paralelamente, la correspondencia antrópica con el universo corre a cargo de la memoria y la imaginación.

Son distintas versiones del principio antrópico. Como veremos enseguida, el principio antrópico es falso. Pero la filosofía se divulga a través de la representación, al ofrecer un modelo fácilmente intuible. Al concretar la idea de que el fundamento es actual, aparece la circularidad. Cabe también sostener que aquello que en nosotros se corresponde estrictamente con el universo es la memoria y la imaginación. La memoria, porque el fundamento no funda, sino que fundó; el fundamento es condición inicial. Lo que viene después está regido por leyes: imaginación, reglas. De este modo el absoluto en física cambia. El absoluto físico para Aristóteles es el círculo; el absoluto físico para Newton es el espacio (el espacio euclídeo está en el orden de la imaginación). Los sucesos del mundo suceden en el espacio; en el espacio tiene lugar la traslación. Según el tiempo los influjos de las condiciones iniciales se transmiten.

Aristóteles dice que el absoluto físico es inteligible; por tanto, la causa primordial es la causa actual, no la causa anterior según el tiempo. Aunque, insisto, el planteamiento antrópico es falso, se puede llegar a la conclusión de que existe una conciencia cósmica. El mundo no es el correlato verdadero del *noús*, si no hay un *noús* cósmico. Hoy empieza a pensarse otra vez en la línea aristotélica.

En el mismo momento en que aparece una física indeterminista desde el punto de vista de la ley imaginable, la noción de condiciones iniciales empieza a tambalearse, y para sostener el principio antrópico, la correspondencia de la memoria y la imaginación no es suficiente. Al parecer la alternativa es ésta: o declaramos que el universo no es cognoscible, o tenemos que acogernos a que el universo es cognoscible él mismo. Es la postura de Aristóteles: que el universo es circular comporta que detrás de él hay una inteligencia. Para decirlo más rápidamente: el universo es inteligencia.

Hoy se sabe que el modelo de condiciones iniciales del determinismo es inservible. Asimismo, como lo que vemos no es inteligible, tiene que existir un universo invisible, y radical. Hay un libro de Bernard D'Espagnat que se titula así (la distinción entre lo invisible y lo visible también está en Merleau-Ponty). Si la correspondencia de nuestro conocimiento sensible con el universo, incluidas la imaginación y la memoria, no es el desvelamiento del secreto del

universo, en última instancia el universo es intelectual. La representación del mundo que acompaña a la física aristotélica reaparece. A no ser que el universo sea absurdo. Que el universo es absurdo significa que no es ni inteligible ni recordable ni imaginable. Ahora bien, ¿qué quiere decir entonces que nosotros procedemos del universo? Quiere decir que también nosotros somos absurdos.

Como veremos, la teoría de la evolución no se ha acabado de pensar. No puede ser la misma si se acepta que mi correspondencia con el mundo corre a cargo sólo de la memoria y la imaginación, o se sostiene que hay conciencia cósmica. En este último supuesto, la evolución, al menos en lo que al intelecto humano respecta, no es un proceso temporal.

Alguno podría alegar que para este viaje no necesitábamos alforjas. Si al final tenemos que declarar que la verdad del universo es invisible, la física moderna resulta insuficiente: tiene lugar un cambio de paradigma que nos coloca de nuevo en el nivel de la cosmovisión griega. Sin embargo, en este sentido, no es aceptable la validez de la física de Aristóteles, porque, como ya he dicho, el principio antrópico es falso (en el fondo, constituye una aporía gigantesca tal como aparece en el Estagirita: justamente que toda interpretación temporal del universo se desecha; esta aporía obliga a rehacer la teoría de la evolución). La inteligencia es anterior al universo entendido como universo físico, el universo real es inmaterial. Algunos autores como Bernard D'Espagnat defienden que la física no es una ciencia de la materia. También Einstein dijo algo parecido. La cosmovisión de Einstein está constituida por una parte geométrica y por otra que hace las veces de lo real-material del universo (un tensor que, por el momento, no es reducible a pura geometría, pero se espera que lo será. ¿A qué tipo de geometría? No se sabe).

En el fondo, es explicable que después de cuatro siglos de divorcio de la física con la filosofía, al final se haya caído en la cuenta de que es imposible hacer ciencia sin contar con el supuesto de la inteligibilidad del universo. Pero en el momento en que para hacer ciencia hay que suponer la inteligibilidad del universo, volvemos a la filosofía.

Según esto, más que revoluciones científicas, hay un intervalo entre la visión filosófica y su reposición. Es un intervalo en el que se ha intentado entender el universo con elementos inferiores a los filosóficos, o interpretándolo sin la asistencia intrínseca del funda-

mento, o únicamente por condiciones iniciales. Pero no se puede prescindir de la inteligencia ni de que el universo es verdadero. Hay gente que dice ser escéptica, que las cosas son como las opinamos, etc. Esto no tiene nada que ver con lo que dicen los físicos ahora: dicen que el universo es invisible. Invisible no quiere decir misterioso, sino que trasciende los sentidos. Lo que en el universo se corresponde con mis sentidos no permite más que una fase del despliegue de la física.

En cierto modo, la teoría de la evolución es un mito. El mito es aquella forma de formular el conocimiento de la realidad según la cual lo anterior es aquello de lo que depende todo. Pues bien, no solamente la teoría de la evolución es, en este sentido, mítica, sino que la noción de condiciones iniciales también lo es. Pero la idea de condiciones iniciales está ya desfasada. En efecto, si establecemos una correspondencia biunívoca de las condiciones iniciales con los acontecimientos que de ellas derivan, obtenemos un sistema de ecuaciones. Pues bien, Slutsky, estadístico ruso, y Yale, norteamericano, mostraron que a partir de un cierto número de condiciones iniciales el sistema de ecuaciones se hace confuso: aparece lo que los estadísticos llaman ruido blanco; las condiciones iniciales interfieren entre sí y es imposible su cálculo (ni siquiera es posible su formulación). Así pues, para establecer la dependencia de un estado respecto de otro anterior tengo que seleccionar unas cuantas condiciones iniciales. Pero el criterio para elegir cuáles se han de considerar es arbitrario. No las puedo considerar todas porque entonces aparece el ruido blanco, ¿pero cuáles escojo? Esto exige privilegiar algunas, con lo que a lo sumo obtengo un modelo reducido y, además, injustificado en última instancia. Por tanto, no hay una memoria cósmica total.

En suma, cualquier explicación científica por condiciones iniciales, y no solamente la teoría de la evolución, tiene la estructura de un mito. Paul Feyerabend ha intentado profundizar en esta línea haciendo muy elásticos los límites de demarcación.

Con todo, el problema reside en el principio antrópico. Es indudable que la intelección es *a priori*; es asimismo indudable que el universo físico posee su propia prioridad. Pero se trata de prioridades distintas, compatibles entre sí, pero no trasladables la una a la otra. La intelección no es una acción física, y al revés: de suyo las prioridades físicas no inteligen. En rigor, la intelección humana es creada; la prioridad del universo también lo es. Ahora bien, no son

la misma ni una sola criatura. Por eso es posible la intelección de lo previo al intelecto humano sin incluir el uno en el otro. Más aún: la distinción neta entre ambas prioridades (sin extrapolaciones) ha de tenerse en cuenta para acceder a la prioridad del universo desde la prioridad intelectual, puesto que, en cambio, el acceso inverso carece de sentido: lo intelectual es inalcanzable por lo físico¹.

1. Sobre esta cuestión puede verse el tomo IV de mi *Curso de teoría del conocimiento*. Pamplona, EUNSA, 1994.

LAS CAUSAS Y EL PRIMER PRINCIPIO. EL ORDEN DE DIOS

Quedábamos en que, supuesto que existan revoluciones científicas, como dice Kuhn, significan en cierto sentido un retorno a Aristóteles, por cuanto la primera revolución científica moderna fue un cambio de paradigma en el sentido siguiente: el cambio desde la idea de que el universo es inteligible, es verdadero y está asistido por el fundamento en presente, a la idea de que el absoluto físico es el espacio. Si el absoluto físico es el espacio, el universo guarda correspondencia con la imaginación y con la memoria del hombre (la matemática es hipotética y no permite una correspondencia exacta con la realidad). O el fundamento es inteligible y funda en presente (visión griega), o funda en pasado (visión moderna, reposición de la estructura del saber mítico). Hoy vuelve a buscarse la inteligibilidad del fundamento.

Con todo, la aludida alternativa, en tanto que remite al principio antrópico, se ha de revisar. Ni la conciencia cósmica, que traduciría el planteamiento aristotélico, ni la memoria e imaginación cósmicas, que plasman el paradigma de la física mecanicista, son respetuosos con la diferencia entre la física y la filosofía primera.

La noción de conciencia cósmica se puede sacar de Aristóteles solamente como una traducción a representación de la tesis de la verdad del universo, de su carácter inteligible. Dicha noción no agota la física y la biología de Aristóteles, y compromete la metafísica. Lo decisivo en dichas ciencias es, sin duda, la noción de principio. Ahora bien, los principios que juegan en física y biología son

plurales, y no el principio primero. Por eso, la idea de conciencia cósmica es una representación, no fiel, de las nociones primarias de la física y la biología aristotélicas.

En rigor, la física aristotélica es una teoría causal. Ese es el modo como se acopla a la física y a la biología la idea de fundamento. Considerado desde su principiación intrínseca, lo que existe en el universo (la tierra, los astros, los vivientes...), no se puede reducir a unidad perfecta, sino que, por así decirlo, se difracta, o se distribuye en distintos sentidos de la causalidad. Propiamente hablando, las causas son los principios según los cuales el universo es; la unidad del fundamento las trasciende: no se puede hablar de una unidad exhaustiva del universo sin incurrir en una petición de principio.

La unidad trascendente del universo es distinta del universo; se proyecta sobre el universo de acuerdo con una pluralidad de sentidos causales. Una cosa es la *arjé*, el principio, y otra las *aitiai*, las causas. Por tanto, la intelección del universo (y dentro de él, la del viviente corpóreo) se logra atendiendo a la pluralidad y concurrencia de sentidos causales. Esos sentidos se pueden unificar, pero su unificación no es trascendental. Las causas (Aristóteles considera que son cuatro, aunque alguna vez añade una quinta, teniendo en cuenta al hombre), no son el fundamento o primer principio; son predicamentales. Lo trascendental se contradistingue de lo predicamental; lo trascendental es lo que está más allá de lo predicamental. Este es el sentido que tiene lo trascendental en Aristóteles, y el sentido de la distinción, que procede de Andrónico de Rodas, entre física y metafísica.

Como ya he indicado, las obras de Aristóteles permanecieron ocultas durante siglos. En la primera guerra contra Mitrídates, Sila las recuperó y las llevó a Roma (Teofrasto, el sucesor de Aristóteles en el Liceo, no se fió de los discípulos: pensó que podían descuidar o modificar las obras de Aristóteles y recomendó que se ocultaran).

La primera edición de las obras de Aristóteles es de mediados del siglo primero antes de Cristo y corrió a cargo de Andrónico de Rodas. Fue agrupando las obras de acuerdo con su contenido: obras de física, ética, política, lógica, etc. Unos cuantos escritos no encajaban en la clasificación descrita, aunque se veía bien su orden. A Andrónico se le ocurrió llamarlos los libros que están más allá de la física (*tà metà tà physikà*); aunque no sea un título estrictamente aristotélico, refleja bien su contenido. Aristóteles los llama filosofía primera, o a veces, la ciencia que se busca, la filosofía que trata de lo primero, del fundamento.

La física y la biología, por ser filosofías segundas, no tratan del fundamento, sino que buscan comprender lo real de acuerdo con principios y causas, que son menos radicales que lo buscado por la filosofía primera: el primer principio. Así las cosas, aunque se reciben después de modo escolar, las nociones con las que Aristóteles piensa lo físico y lo biológico constituyen lo que cabe llamar teoría de las causas predicamentales o teoría de las cuatro causas.

Las cuatro causas son cuatro sentidos de la principiación. Precisamente porque son distintos, no son el primer principio; el primer principio es (o debe ser) único o transpredicamental. Transpredicamental significa metafísico. Si lo físico es el estudio de la realidad en cuanto consistente en una pluralidad de sentidos principales no transcendentales, más allá de la física está la metafísica, el estudio del fundamento en tanto que tal, en tanto que primero. El nombre propuesto por Andrónico de Rodas es acertado. También se puede llamar filosofía de lo primero, de lo primordial, o como diría Escoto, estudio de la primalidad.

¿Qué es lo absoluto y radicalmente primero? El acto puro: el estar siempre en acto. Eso no es propio ni de lo físico ni de lo biológico, que no siempre está en acto y, por tanto, está mezclado con la potencia. Por eso se suele decir que la física trata del ente móvil. Lo mismo se dice de la psicología, con una importante añadidura: la psicología trata del ente móvil en tanto que en él está el principio de su propio movimiento. Existe lo físico y lo vivo. Lo físico es ente, es real; pero es móvil porque sus principios son múltiples, y entre ellos aparece la potencia: ello requiere el estudio del movimiento (los libros III, IV y V de la *Física*, sobre todo, están dedicados a ello). Parménides había declarado que sólo existe lo inmóvil; Aristóteles sostiene la existencia del ente móvil, cuyo estudio exige una explicación de acuerdo con causas. Por su parte, el viviente orgánico es también un ente que está en potencia y acto, pero que puede pasar por sí mismo (hasta cierto punto) de la potencia al acto. Ambos tipos de entidad son abarcados por el universo. El respecto del universo con el fundamento es un tema que en Aristóteles permanece abierto y que no se agota en la representación.

El fundamento del universo, en tanto que es un fundamento asistente en presente, es siempre en acto, respecto de lo cual lo físico y lo psíquico no conservan más que un resto de actualidad, por decirlo así, o una actualidad relativa compuesta con la potencia. Por otra parte, la asistencia del fundamento a la realidad corpórea debe

hacerse de acuerdo con la temporalidad de esta última y, por tanto, tiene un marcado acento analógico.

Aristóteles avista el fundamento de distintos modos. Son procedimientos para pasar de lo físico y lo orgánico al tema de la filosofía primera. Si existe el movimiento, como éste no puede ser explicado por sí mismo, tiene que existir lo inmóvil, y lo inmóvil ha de ser motor primero. Si se admite una cadena de motores, hay que llegar a un primero, que sería el primer principio desde el punto de vista del movimiento.

Se trata de un modo de llegar desde lo físico y lo orgánico a lo primero, en atención a que implican potencia. Pero su principio último no la puede implicar, y ha de ser primer motor en acto. Más tarde, el enfoque se recoge en la primera vía tomista de la demostración de la existencia de Dios: consta al sentido que algo se mueve; como nada se mueve por sí mismo es necesario un motor, pero como la serie de motores no puede ser infinita, tiene que existir un primer motor y a ese primer motor, que es siempre en acto, enteramente inmóvil, lo llamamos Dios.

Ahora bien, Aristóteles llega a Dios también por otra vía, que no está estrictamente recogida por Tomás de Aquino (tiene que ver con la quinta vía, pero no es exactamente ella): la consideración del carácter intermitente que tiene en el hombre la teoría, es decir, el ejercicio de los actos intelectuales. El hombre no siempre está en acto de conocer (recuérdese la distinción entre el hombre despierto y el hombre dormido). Si existe un ser que teoriza sin intermitencia, que está siempre en acto de entender, que es enteramente *noús* en acto, hay que llamarle Dios. Es un trascender desde la potencia y el acto en el orden del *noús* (recuérdese la dualidad de los sentidos del acto. Considerado precisivamente, el primer motor podría ser entendido como sustancia. En cambio, el trascender a lo primero en el orden del *noús* no puede entenderse así, sino como *noésis noéseos nóesis*).

La metafísica, en definitiva, trata de lo divino. A veces se dice que trata de la sustancia (libro VII). Otras veces se dice que trata de las causas, pues por ellas llegamos al primer motor. Pero también trata de lo divino, de Dios, y entonces es teología. Propiamente, se llega a Dios considerando el modo de vida que es la intelección. Si desde la vía del movimiento físico no se concluye sobre el ser de Dios más que de una manera oscura, a partir de la teoría (la más alta forma de vida, cuyo ejercicio es superior a la acción física), conviene decir que si el hombre es intelectual en potencia y acto, el ac-

to de entender al margen de cualquier potencia es la vida perfecta, la *protovida*, la razón primera de la vida (esto lo desarrolla Aristóteles, sobre todo, en los libros IX y XII de la *Metafísica*). Decir que Dios existe es lo mismo que decir que Dios vive. Y es la plenitud de la vida como plenitud de la teoría (entenderse siempre en acto).

La conciencia cósmica, en definitiva, no es más que el reflejo del primer motor en tanto que connota la *noésis noéseos*. Pero no se puede decir que la *noésis noéseos* se confunda con el universo, sino que lo trasciende: tiene que ser enteramente simple, y el universo no lo es. Que el universo no sea simple significa que su principiación es plural; son los diversos sentidos de la principiación.

La filosofía ha vivido en gran parte de las grandes averiguaciones aristotélicas según las cuales la física y la vida se conectan con lo trascendental como primero, como enteramente en acto: como primer motor y primer viviente. El primer viviente es el puro acto de entender, porque la forma más alta de vida es la teoría (por eso Aristóteles dice que lo divino en el hombre es la intelección). A lo largo de la historia del aristotelismo, esta afirmación ha llevado a plantearse cómo tiene que ver el intelecto con el alma: si es una parte de ella, o le sobreviene como modo de conectarla con el principio primero, pues en cuanto aparece el *noús* estamos en el ámbito de lo divino. Por eso se suele decir, y es verdad, que Aristóteles es intelectualista¹.

La cosmología aristotélica admite la verdad de la realidad, en consonancia con el planteamiento griego, que no admite que lo absoluto sea imaginable, puesto que el fundamento asiste en presente. Con todo, es preciso examinar cómo entiende Aristóteles la distinción entre las causas y el primer principio, pues en ella radica su versión de la visión filosófica del fundamento con la que empezó la filosofía (está presente en la noción presocrática de *phýsis* y en la noción de *ente*, tal como la formuló Parménides).

Aristóteles no admite que la realidad del mundo sea enteramente en acto; no es el acto puro. Esto se traduce en la distinción aristotélica, aunque la terminología no lo sea, entre principios predica-

1. Con estas observaciones hemos resuelto la cuestión del juego del principio antrópico en Aristóteles. Realmente no se puede decir que hay una inteligencia cósmica: eso es una representación desde el primer motor en tanto que el primer motor también es *noús*; pero nada más.

mentales y principio trascendental. El primer motor, la *nóesis noéseos*, *nóesis*, como principio trascendental es lo divino. La filosofía primera es filosofía acerca de lo divino. El Dios de Aristóteles es el primer motor desde el punto de vista de las causas (aunque no es una causa predicamental, sino lo primero). Sólo así es posible conectar con la otra línea, que es el acto de pensar, por la que se llega a Dios como *nóesis noéseos nóesis*; ambas líneas deben coincidir: Dios es el primer motor como superior a las causas físicas, y el viviente eterno siempre en acto. Nótese bien, el acto de pensar de ninguna manera es una causa predicamental.

Repito que el universo no es puro acto, sino que presenta una mezcla o alternancia entre potencia y acto. La potencia y el acto se da tanto en los seres vivos corpóreos como en los seres físicos. Precisamente por eso, la física de Aristóteles es la ciencia del ente móvil, pues la movilidad comporta potencia. La psicología aristotélica es el tratamiento de algo superior a lo meramente móvil, pero que se ha de seguir explicando de un modo causal y admitiendo el sentido causal al que, ante todo, hay que adscribir la potencialidad: la causa material. En cambio, lo intelectual como acto no es causa predicamental. Por tanto, Dios tampoco lo es. Esta observación permite plantear la pregunta sobre si Dios es sustancia para Aristóteles: ¿El Estagirita es primordialmente sustancialista o intelectualista? Esta pregunta no puede dejar de plantearse, porque el acto intelectual es irreductible a la noción de sustancia.

Visto cómo Dios aparece en Aristóteles (como *próton* respecto de las causas y como entender siempre en acto), examinemos su formulación de la causalidad. Es claro que ha tenido una influencia histórica muy grande. Sin embargo, la historia de la filosofía no es sencilla, pues en ella aparecen distintas escuelas y enfoques (ello ocurrió también en la Edad Media) que entran en colisión, confluyen en procesos de sincretismo, etc. La distinción entre las cuatro causas ha sido uno de los capítulos de la filosofía que se ha intentado compaginar con otros enfoques, y, fundamentalmente, con la tradición platónica y neoplatónica (concretamente, con Plotino, pensador del s. III después de Cristo), y con San Agustín. El agustinismo es una de las claves de todo el pensamiento medieval; el agustinismo es platónico, aunque no es exactamente un neoplatonismo.

La teoría de las causas de Aristóteles llegó a tener tal importancia que quiso formularse con ella la teoría del intelecto. Es indudable que la interpretación causal del intelecto no es aristotélica, por-

que la distinción entre la potencia y el acto, cuando se trata del intelecto, comporta un sentido de la potencia y del acto distinto del que es pertinente para tratar de lo físico. Pero, por una serie de razones, entre otras, que en San Agustín no hay una buena explicación de cómo es el conocimiento de la verdad, para fortalecer el agustinismo se hace uso de las causas. Pero en estricto aristotelismo la teoría de las causas explica el universo y los entes intramundanos (los *physei ónta*).

Aunque se utiliza con bastante frecuencia, la interpretación causalista del conocimiento, o la aplicación al conocimiento de Dios de las causas predicamentales, es un recurso teórico inadecuado.

Los sentidos causales son los siguientes: la causa final, la causa eficiente, la causa formal y la causa material. A estos cuatro sentidos causales a veces se le añade un quinto, la causa ejemplar. Esta, que Aristóteles admite, conviene referirla al ámbito de las obras humanas; en física es un sentido causal más bien platónico. La causa ejemplar es la causa formal modelo, una causa exterior a la cosa que es puesta en ella a través de la actividad del artista. En la cosmología de Platón, contenida sobre todo en el *Timeo*, contemplando las ideas se configura el caos informe; esa plasmación de las ideas ejemplares se hace a través de un agente que Platón llama demiurgo: lo divino actuante, el artesano del mundo.

En Aristóteles el planteamiento es otro, porque la causa formal no es extrínseca: Aristóteles no mantiene una interpretación técnica del universo; Platón sí. La causa formal aristotélica es natural y no supone un artesano. Describiré los cuatro sentidos causales y la física que sale de ellos: una física de principios, no de leyes; no una física-matemática, sino una física-física.

Para Aristóteles, la más importante de las causas, a veces llamada primera, es la causa final. Por eso se dice que una de las diferencias que hay entre la física aristotélica y la moderna física es que esta última elimina la causa final. Ya desde Galileo y Newton, la causa final no juega ningún papel en la interpretación del universo: el mecanicismo es la exclusión de la teleología. Una física teleológica, por el contrario, admite que la causa final es una causa física y, por tanto, que la explicación de la realidad queda incompleta si se prescinde de la causa final.

Frente a la hegemonía de la causa final –nada actúa, no hay eficiencia, si no es por el fin–, la moderna física admite una eficiencia sin fin. La eficiencia es el sentido de la causalidad al que se atribuye

ser causa de efecto. Pues bien, ninguna causa eficiente actúa si no es por el fin; por tanto, la causa final es superior a la eficiente (por eso se dice también que la causa final es causa de la causa eficiente). Que la causa final sea causa de la eficiente no significa que sea la primera causa eficiente, sino que la causa eficiente no se ejerce en orden a sí misma, o que mueve por mor de la causa final. Por eso, la causa final es la predominante, aunque la eficiente también es importante, porque sin ella no hay efectos; sin embargo, insisto, la producción de efectos no es mecánica, sino *propter finem*. Esos serían los dos primeros sentidos causales. La causa final es la que preside a la eficiencia, aquella sin la cual la causa eficiente no actúa.

Por su parte, la causa formal es un sentido de la principiación que hay que distinguir de los otros dos. Se le podría llamar el principio de taleidad (quizá ésta sería la descripción más ajustada): aquello por lo que algo es lo que es, entendiendo ese *lo que es* como ser *tal* como es. La causa formal es, por tanto, el principio de diferencia: por una parte constituye la taleidad de aquello de que es causa formal (ella misma es la taleidad como principio); pero precisamente por eso, hay una pluralidad de causas formales y ello establece una distinción: lo que es «tal» es tal como es, pero no como es «tal» otra cosa. El principio de taleidad es el principio de diferencia: en virtud de la causa formal un perro no es un gato. El perro es perro según su taleidad de perro.

Por último, está la causa material. Es, por una parte, aquello sobre lo que actúa la causa eficiente para lograr un efecto, puesto que la causa eficiente logra efecto actuando sobre algo que puede ser configurado por ella, y al que se comunica una taleidad. Por tanto, ante todo, la causa material es el principio según el cual son posibles los efectos. Por otra parte, la causa material es principio con la causa formal, puesto que ésta es la taleidad en la materia: la pineidad es una configuración de la materia del pino. Si el pino es efecto, la causa eficiente instala la taleidad del pino en la materia. De manera que la causa material se ve en orden a la causa formal y en orden a la causa eficiente.

En cuanto la causa material es la causa en la que se instala la taleidad, es *causa en la cual* (causa *in qua*). Ello quiere decir que la forma y la materia están unidas; es lo que se suele llamar hilemorfismo. Hilemorfismo significa la constitución según la cual una taleidad está en la materia, informando a la materia. La famosa noción de sustancia hilemórfica es la consideración de la realidad

constituida por dos principios: la taleidad de la realidad física y aquello en que está la taleidad, aquello donde ésta se implanta. En tanto que la causa eficiente es causa de efecto, el efecto será la implantación de la forma en la materia. Como eso se hace de una manera sucesiva, podríamos decir que la causa eficiente logra la configuración de la materia en tanto que saca de ella la forma: en este sentido la materia se llama causa *ex qua*, no causa en la cual, sino causa a partir de la cual.

Así pues, desde la causa eficiente la realidad hilemórfica es un efecto, y eso quiere decir que la causa eficiente ha actuado sobre la materia y la ha configurado; terminada esa configuración, la forma queda instalada en la materia y se genera el compuesto. Mientras la causa eficiente está actuando, la causa material funciona como causa *ex qua*; cuando se ha logrado la obra terminal, la causa material es causa *in qua* de la forma que está en ella.

Esta es, dicha *grosso modo*, la teoría aristotélica de las causas. Con ella se consigue una comprensión de lo real. A esto se añade una enorme cantidad de matices, porque es una teoría muy compleja. Pero se consigue una comprensión en la que, por así decirlo, no falta nada: tenemos la dimensión potencial del universo: la materia; su dimensión actual en tanto que es plural, y en tanto que está, por una parte, llegando; y, por otra, ya instalada, informando a la materia: el compuesto completo. Tenemos también la causa eficiente, sin la cual no se podría admitir el movimiento, que tiene que ver con el efecto: la génesis de las cosas es su efectuación. Y, por último, tenemos la clave de toda la construcción: la causa final, sin la cual ni habría eficiencia, ni, por tanto, compuestos.

Esta es la explicación completa del universo desde principios. Hacen falta las cuatro causas, porque en el universo hay actos y potencias, y hay que admitir el movimiento y la causa eficiente, o motora, etc. Y dominándolo todo está la causa final, sin la cual no tienen sentido las otras causas.

Si comparamos esta explicación principal del universo según los cuatro sentidos de la causalidad, con la física-matemática, resulta claro que en esta última hay reducciones bastante notables. Por lo pronto, como ya he dicho, no se admite la causa final, con lo cual la eficiente viene a ser una causa mecánica, que actúa, pero no se sabe por qué; es el positivismo de la actuación: simplemente, hay efectos. De esta manera la causa eficiente se convierte en condición inicial. Se trata de una profunda modificación del sentido de la efi-

ciencia. En rigor, esa modificación consiste en la sustitución de la causa eficiente por la noción de fuerza. La noción de fuerza se destaca en la física moderna al desligar la causa eficiente de la causa final (la fuerza causa porque sí, espontáneamente, o en busca de una determinación posterior).

De todas maneras, la influencia causal de lo temporalmente anterior es reconocida por la teoría de las cuatro causas: la causa sólo anterior según el tiempo es la materia. La causa material, en cuanto que la eficiente ha de actuar sobre ella, o en cuanto que la formal se le une, tiene carácter potencial, es un sustrato que marca la aparición del tiempo: las cosas se producen en la materia según el tiempo (por eso, la noción de fuerza comporta cierta confusión de la eficiencia con la materia). En cambio, el influjo de los otros sentidos causales no es primariamente temporal: la taleidad no es causa según el tiempo; la final tampoco; la causa eficiente sienta la distinción de antes y después, no se recluye en el antes temporal. La única prioridad física reclusa en el antes es la potencia. La potencia física es la materia.

La eliminación de la causa final en la física moderna lleva consigo que la causa eficiente no lo sea propiamente, sino más bien una fuerza cuyo influjo es según el tiempo. Con ello las taleidades, las causas formales, pasan a ser meras reglas: en definitiva, causas formales extrínsecas. En suma, la pérdida de la causa final desvanece el sentido de las demás: la causa eficiente se confunde con la causa material y la causa formal con la pura regularidad del proceso, con lo cual hablar de un compuesto hilemórfico al término de un movimiento en el mecanismo no tiene sentido. La física de Aristóteles es física de causas finales; la física moderna es mecanicista.

Hoy las causas formales vuelven a aparecer con fuerza y la interpretación mecanicista se muestra insuficiente. Está en marcha la recuperación del planteamiento aristotélico: el código genético es una vuelta a la causa formal. Además, la causa eficiente es afín a la noción de energía, que no es la de fuerza (la energía tiene que ver más con la forma intrínseca que con la forma extrínseca. Por ejemplo, en teoría de campos no se puede hablar de fuerzas; hay configuraciones dinámicas, energías). Empieza a sospecharse que la causa final no es prescindible. Y esto nos coloca ante la necesidad de precisar qué significa causa final.

Esta causa fue excluida por varios motivos. Uno de ellos es una interpretación ridícula de ella. Francisco Bacon de Verulamio, uno

de los iniciadores de la física moderna, dijo a principios del siglo XVII que la causa final es como una virgen que no engendra nada, es decir, una causa inútil (desde cierto punto de vista tiene razón, porque la causa final no es la eficiente. Sin embargo, si separamos la eficiente de la final, aparece la fuerza, que es una noción reduccionista: no hay fin intentado o alcanzado). Insisto. La causa final no se confunde con la eficiente: es causa de la eficiente sin ser eficiente. Eso a Bacon le parecía inútil. Sin embargo, es aquello sin lo cual la eficiencia no tiene sentido.

Otro argumento que cabe presentar contra la realidad de la causa final es el siguiente: si la causa final es terminal ¿cómo va ser causa? Quizá sea aquello que se intenta, pero eso requiere un proyecto. En todo caso, la causa final ha de reservarse al hombre, porque la voluntad actúa de acuerdo con proyectos pensados. Pero actuar de acuerdo con un proyecto no presta carácter de causa al fin, porque éste es lo que se alcanza y, por tanto, lo posterior. ¿Cómo se puede admitir que lo posterior sea realmente causa? Si el fin es lo que se intenta, no es causa, sino resultado. No es un factor sin el cual no quepa una explicación completa desde principios, porque un principio que todavía no es, no es ningún principio.

En esta objeción que acabamos de exponer resuena el convencimiento de que para ser principio hay que ser anterior según el tiempo: es de nuevo la noción de condición inicial. Pero, repito, sostener que lo anterior sólo es causa según el tiempo es un prejuicio mecanicista, que lleva consigo una consideración incompleta de los principios de la realidad. Decir que la causa final es lo posterior es una confusión trivial; sostener que toda causa debe ser anterior según el tiempo es un error, porque entonces pasa a primer término la causa material. La causa final desempeña un papel causal imprescindible, porque sin ella los otros sentidos causales son insuficientes, en tanto que sin la causa final no hay orden.

El orden no es posterior, sino que influye causalmente (ordenando). El auténtico sentido de la causa final en Aristóteles es éste: la causa ordenadora; sin el orden el universo se viene abajo; por tanto, la influencia causal del orden se ha de tener en cuenta.

La influencia causal del orden no es la única causa, pues resulta compatible con las demás; la causa eficiente es causa de efecto; pero efecto, de suyo, no significa orden; la causa formal hace de la materia algo tal (pero informar, de suyo, no significa orden). Si prescindimos de la causa ordenadora, considerado desde los otros

sentidos causales, el universo podría ser de cualquier modo. Por ejemplo, la aparición de la termodinámica puso en primer término la pregunta por la causa eficiente: la disipación de la energía quiere decir que no está garantizado que existan siempre efectos (a ello se reduce la noción de muerte térmica del universo). Por consiguiente, es menester aceptar la tesis aristotélica: si la causa final es causa de la eficiente ésta queda reafirmada; la causa eficiente no se garantiza a sí misma.

A partir de la termodinámica, que fue el primer desarrollo de la física postmecanicista, la cuestión del orden y el desorden se muestra decisiva para entender la realidad física: ésta se ordena o se desordena, y eso quiere decir que no es indiferente al orden. ¿Qué es el ecosistema? Un sistema ordenado. ¿Qué es un organismo? Un sistema ordenado. No basta con que las taleidades estén conectadas según un dinamismo, según una fuerza; tienen que estar ordenadas. ¿Hay entropía positiva y negativa? ¿Aumenta siempre la entropía o no? Estas preguntas obedecen a una laguna explicativa heredada: la causa final no había sido considerada por la física moderna.

La causa final no es la causa posterior, sino la ordenación. Si influye poco, se va del orden al desorden; si influye mucho se va del desorden al orden. Hoy se investiga bastante sobre sistemas ordenados; ¿por qué se ordenan o se desordenan los sistemas? Se pregunta por la causa final.

Por tanto, las omisiones de sentidos causales con las que se inauguró y se construyó la física mecanicista son insostenibles; pensar lo físico sin tener en cuenta el orden es una detención prematura.

EL PROBLEMA DEL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA BIOLOGÍA

Antes de aludir a los temas filosóficos ausentes en el *Corpus Aristotelicum* conviene seguir trayendo a colación el pensamiento aristotélico para examinar el valor que conserva para la investigación científica posterior. Hemos tratado de física causal y metafísica, campos en los que su aportación es decisiva. Quedan por estudiar otras disciplinas que después del Estagirita han seguido orientaciones distintas a la suya. En primer lugar, la biología, seguramente la ciencia más afín al genio aristotélico: veremos cómo se enfoca la vida hoy, y qué dice de ella Aristóteles. Después nos ocuparemos de la diferencia entre la lógica actual y la aristotélica; qué ventajas tiene cada una de ellas. Y, por último, de la antropología y de la razón práctica.

Compete a la *Introducción a la filosofía* desbrozar el camino, proporcionar puntos de referencia, y preparar un tratamiento más detallado que corre a cargo de otras asignaturas. Ya hemos dicho que el hito más destacado de la tradición realista es Aristóteles. Para cumplir la tarea de introducir a la filosofía, es menester evitar la transmisión rígida de su pensamiento. Por eso, es conveniente compararlo con otros planteamientos.

La biología actual se centra en el estudio de la evolución (la llamada teoría de la evolución), y en el descubrimiento del código genético; ambos están relacionados. Aristóteles no tiene en cuenta la evolución de las especies. Incluso puede parecer que la rechaza, debido al carácter actual, enteléquico, que atribuye a las formas reales

(es el llamado fijismo formal). Ahora bien, en orden a la evolución, la noción de especie tiene en principio un significado muy delimitado, a saber, una barrera para la interfecundidad. Una especie nueva surge cuando un grupo de individuos vivos, fecundos entre sí, se aísla genéticamente de otros en virtud de una irradiación geográfica que comporta la adaptación a un medio ambiente peculiar a lo largo de un periodo de tiempo dilatado (ésta es la explicación estandarizada, que admite excepciones).

En lo que respecta al código genético, no cabe decir lo mismo. Entendido, en principio, como un conjunto de unidades informáticas que controlan diversas funciones del viviente, es clara su afinidad con una de las nociones más importantes de la filosofía de Aristóteles: la causa formal, cuya vigencia en el ser vivo es de especial relevancia. El fijismo formal no constituye un obstáculo insalvable a dicha asimilación. Por otra parte, la comprensión del código genético en la biología actual todavía no es completa.

En un nivel menos profundo, si a un fisiólogo —o a un anatómico— de hoy se le preguntara qué puede aprender de Aristóteles, seguramente mostraría un gesto de extrañeza. La biología de Aristóteles en este punto es anticuada y contiene errores crasos. Basta recordar su ignorancia de la circulación de la sangre (entrevista por Miguel Servet a mediados del siglo XVI al rectificar opiniones de Galeno y descubierta, oponiéndose a Galeno, por William Harvey en 1616), su aceptación del equilibrio de los cuatro humores (tomada de Hipócrates), su teoría del calor vital (relacionada con los cuatro elementos y con ideas de Empédocles), o su interpretación del cerebro.

En la biología de Aristóteles aparecen errores anatómicos graves. A pesar de su gran capacidad para la observación, es claro que no reunió un material suficiente, ni lo hicieron sus discípulos que siguieron la línea de la investigación empírica. Otros aristotélicos no empiristas aceptaron dogmáticamente sus opiniones en este ámbito. Tal enfoque no se atiene al valor epistemológico y metódico que el mismo Aristóteles atribuye a este tipo de investigaciones.

Si consideramos la biología de Aristóteles desde una perspectiva sólo empirista, hay que decir que está encerrada en su época. Pero si nos preguntamos por la concepción de la vida, sin fijarnos en los detalles meramente representativos, o en el desarrollo experimental, entonces el asunto adquiere otro cariz. Si a algún biólogo actual se le preguntara qué significa vivir, su respuesta no apuntaría

probablemente a lo esencial. Sin embargo, la respuesta aristotélica es esencialmente válida. La situación es, pues, un poco ambigua: desde cierto punto de vista, en lo que refiere a la biología experimental, es evidente que Aristóteles está superado y apenas es atendible. Pero no lo está el concepto de vida (insisto, no la representación) que él formuló.

Por lo demás, aunque los biólogos no sepan esencialmente qué es la vida, la biología como ciencia está obligada a preguntar sobre el valor teórico de las nociones que emplea, de las ideas de que se vale, porque en los planteamientos científicos siempre hay, al menos, un esbozo de teoría.

Para precisar el estado de la cuestión, conviene sentar el ideal de ciencia, tal como un epistemólogo moderno suele precisarlo; y, entonces, preguntarse si la biología moderna cumple ese modelo, o si más bien es una ciencia que todavía no ha alcanzado un estatuto teórico suficiente.

En principio, una investigación científica en sentido moderno alcanza el estatuto de ciencia rigurosa si cumple tres condiciones: primero, haber logrado unas nociones básicas que permitan enunciados de carácter apodíctico; segundo, haber encontrado una formulación hipotético-matemática coherente con las nociones básicas; y tercero, inventar el procedimiento para comparar las hipótesis matemáticas con la realidad empírica, de tal manera que se pueda decir sí o no a la hipótesis. Es decir, una ciencia es rigurosamente tal si cuenta con proposiciones básico-teoréticas que se llaman postulados; un cuerpo de hipótesis formulables matemáticamente; y procedimiento de prueba de esas hipótesis. En la física moderna, a lo primero se le suele llamar física teórica; a lo segundo física matemática, y a lo tercero física experimental o de los ingenieros. En la ciencia moderna el experimento no es lo primero, pues sólo tiene sentido realizarlo para verificar hipótesis precisas, ya formalizadas. Y tampoco la matemática es lo primero, pues se requiere una base teórica proposicional. La elaboración de estos tres ingredientes corre a cargo de investigadores distintos y complementarios (por ejemplo, un físico teórico no domina la matemática, y el físico matemático no es un ingeniero).

Es verdad que sin experimentos el conocimiento científico no puede corregirse, ni saber si el cuerpo matemático se ajusta con lo real. Ahora bien, el experimentar no es tarea fácil: hay que inventar el experimento, y además hay que determinar su alcance. El experi-

mento sirve para comprobar una hipótesis (o para falsarla, como a veces se dice traduciendo un término de Popper). Pero es mejor decir que el experimento es una pregunta. Hay que acertar a formularla. La respuesta a dicha pregunta no dice nada acerca de la realidad, pues la pregunta misma está guiada por la hipótesis, que es lo sometido al experimento. Es inútil alegar que se experimenta sobre fenómenos, pues acerca de ellos sólo tenemos un cuerpo de ecuaciones matemáticas y de postulados teóricos. Repito que el cuerpo matemático de una ciencia (la matemática no es una ciencia acerca del fundamento, sino una ciencia puramente formal), presupone unas afirmaciones, unos enunciados básicos. Paralelamente, el experimento no dice nada acerca de lo real exterior a la hipótesis (eso sólo lo dice el físico teórico). Veámoslo con un ejemplo.

Como modelo suficientemente elaborado de ciencia se suele tomar la mecánica racional. Consta de los tres elementos citados: unas aserciones de lógica sentencial que conviene llamar postulados; un cuerpo matemático, que es el cálculo integral –lo que Newton llamaba el cálculo de fluxiones–, y, luego, el intento de comprobar si las ecuaciones están o no de acuerdo con el funcionamiento del sistema de los cuerpos celestes, para lo cual se han de hacer experimentos.

La experimentación se hace cada vez más complicada: si no se cuenta con aparatos que hagan de puente entre la hipótesis y la interpelación dirigida a la realidad, no hay experimento posible. Por ejemplo, la prueba de que la tierra da vueltas en torno a un eje es el péndulo de Foucault. El péndulo se mueve siempre en el mismo plano; por tanto, si la tierra da vueltas en torno a su eje, el plano del péndulo girará 360 grados durante un día (colocando el péndulo en uno de los polos; puesto en otro sitio y hechas las transformaciones geométricas correspondientes, el giro también se comprueba). Ahora bien, la hipótesis sobre el giro de la tierra sobre su eje es asimismo geométrica.

El experimento es la dimensión de la ciencia que parece más fácil, e incluso obvia, pero no es así. Si se propone una hipótesis matemática, parece que se ha de consultar a los fenómenos, para ver si la hipótesis los explica. Pero, repito, con esto se trivializa el asunto: para que el experimento tenga un sentido preciso, es menester construir un aparato determinado: se consultan las señales indicadoras que emite el aparato mismo, que son significativas, si se ha planteado antes con todo rigor la pregunta a la que el aparato responde. Y

esa pregunta está encerrada en una fórmula matemática a la que no traspasa: con el experimento se comprueba una fórmula matemática, si no, no se sabe qué se comprueba. Si no hay experimento, no sé si una hipótesis matemáticamente bien construida es verificable. Pero si no hay una hipótesis matemática bien construida, tampoco hay nada por verificar: no sé qué preguntar. La relación entre la matemática y la experimentación requiere distintos especialistas. Hacen falta, primero, matemáticos; y, segundo, ingenieros que sepan también matemática, y capaces de construir el artificio según el cual de las fórmulas matemáticas emanan preguntas dirigidas a la realidad.

En algunos asuntos la experimentación es imposible como pregunta si no se sabe provocar a la realidad para hacer posible una observación. Pero como el experimento no traspasa la hipótesis, en este caso se hace difícil discernir la realidad de la matemática. Ello es una de las características de la actual física de partículas. Cabe entonces elevar este indiscernimiento hasta el nivel de los postulados teóricos (recuérdese al respecto el experimento de Aspect).

Ciertos experimentos sobre el comportamiento de los cuerpos celestes no han sido posibles hasta la construcción de cohetes espaciales, que son como cuerpos celestes, y se puede comprobar si se comportan de acuerdo con lo que Newton propone. Si no se comportan así, entonces la mecánica celeste de Newton se viene abajo. La verdad es que el rumbo del cohete no sigue la órbita prevista por Newton, y es menester corregirlo con una nueva orden de acuerdo con la situación del cohete.

Insisto, en la ciencia moderna hay un nivel matemático: el de la hipótesis; pero hay otro sin el cual no habría manera de saber qué matemática es aplicable: es el nivel de los postulados.

La mecánica de Newton se apoya en dos aseveraciones primordiales: una, que el espacio es isotrópico; y, otra, que el tiempo es isocrónico. Que el espacio sea isotrópico no es una hipótesis matemática, sino una tesis acerca de la índole del espacio. ¿Qué quiere decir que el espacio es isotrópico? Que no es irregular ni tiene configuraciones propias, sino que es una dilatación infinita, siempre igual en todas las direcciones euclídeas. ¿Qué quiere decir que el tiempo es isocrónico? Que es susceptible de medida porque su flujo es constante; el tiempo fluye siempre igual; no transcurre unas veces más lento y otras más rápido. Por eso, un minuto ahora y otro dentro de un siglo son iguales (aunque no superponibles). Si se ad-

miten estos dos postulados, cierta matemática es aplicable a ciertos experimentos factibles. Por ejemplo, con el radar se puede saber a qué distancia está un objeto, supuesta la isocronía (hay que distinguir los dos postulados. Paralelamente, no son lo mismo la métrica espacial, admitida la superposición, y la cronometría).

La isotropía comporta que una unidad de medida es la misma aquí que allí. Cualquiera que sea el lugar del espacio que mida, puedo estar seguro de que un metro aquí y allí son el mismo metro (el traslado no le afecta). Sin embargo, es obvio que esto sólo se puede aseverar, no comprobar. Ahora bien, si no se admite el principio de superposición, no se puede hablar de extremales, de distancia fija, y la matemática de la mecánica racional no se sostiene. Los postulados no son ni la matemática ni los experimentos: ¿cómo experimentar que todos los segundos son iguales? Dicha igualdad simplemente se asevera. Puedo hacer experimentos con las fórmulas matemáticas concordes con esos postulados, pero no puedo comprobar los postulados. Los postulados se pueden negar, siempre que su contrario sea inteligible.

El principio de superposición es susceptible de una comprobación muy limitada, porque sólo puedo medir en un cierto ámbito. Precisamente por eso, Einstein pudo sostener que el principio de superposición no vale en general, es decir, que el espacio total no es isotrópico. Sin cambio de postulado, no es posible la física de Einstein.

La más precisa fórmula matemática acerca de la rigidez del espacio es el teorema de Pitágoras, que dice así: el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Si el teorema de Pitágoras vale en cualquier región del espacio, cualquiera que sea la longitud de los catetos, el espacio es isotrópico. Pero aunque el espacio no es una figura geométrica, si se supone su configuración propia, no hay inconveniente de principio para admitir que dicha configuración no es compatible con la longitud infinita de los catetos (sino sólo con catetos finitos). En suma, si se acepta la isotropía, la física de Newton es posible; si no se acepta, es posible otra física, con matemática y experimentos también distintos (en rigor, Einstein sostiene que la configuración del espacio es inseparable del tiempo. Claro es que, prescindiendo de la representación, cabría decir que el espacio es el principio de discernimiento o diferenciación; esto sería, asimilarlo a uno de los géneros supremos del *Filebo* platónico).

Así pues, una ciencia es un cuerpo teórico coherente constituido por tres factores: postulados, un cuerpo de ecuaciones matemáticas y unos experimentos bien hechos. Si falta alguno de ellos, no se puede decir que una ciencia positiva sea rigurosa (es patente que la palabra «positiva» no es adecuada para designar esta compleja estructura). Las modificaciones de las teorías científicas, o son una modificación de la hipótesis en virtud del experimento, o un cambio de postulados.

¿Cuál es la diferencia entre la física cuántica y la física de Einstein? Aunque Einstein niega la isotropía, sin embargo, sigue manteniendo la localización, es decir, un cuerpo está en un lugar del espacio, aunque el espacio no sea isotrópico, o rígido. En cambio, la física cuántica (partiendo de Max Planck) empieza sosteniendo que la localización es de orden experimental (o no independiente de la observación: teoría de la perturbación). Ahora bien, dichos experimentos son susceptibles de comprensión matemática (noción de operadores correspondientes a la observación y de funciones de onda correspondientes a los estados físicos). La mecánica cuántica debe formular postulados acerca de la relación entre esa doble matematización y la realidad física. Como he indicado, Einstein sostiene que el teorema de Pitágoras se cumple en espacios reducidos, y no en general. Esta limitación es insuficiente para la mecánica cuántica, que ha de tener en cuenta sobre todo los intervalos de variación posibles.

En suma, el modelo de la ciencia teórica moderna es la física, porque cumple las tres condiciones aludidas. Las discusiones en torno al modelo científico son posibles en tanto que puedo cambiar los postulados y relacionar las fórmulas matemáticas con los experimentos. El experimento tiene que ver con la fórmula matemática; si no, experimentar carece de significado preciso.

Pues bien, la biología, comparada con la física, no es una ciencia rigurosa, porque no tiene postulados ni hipótesis matemáticas con las que relacionar sus experimentos. De aquí que la investigación biológica acuda a la multiplicación de experimentos. Carece de un repertorio preciso de preguntas (no sabe lo que pregunta) debido a un déficit matemático. Para notar esta diferencia basta comparar el experimento de Michelson (que comprobó que la velocidad de la luz no se suma a otras) o la distribución de la energía en el espectro del cuerpo negro (medida por Lummer) con el descubrimiento de la penicilina por Fleming (una feliz casualidad). La física sabe

lo que quiere averiguar; los descubrimientos biológicos son, por decirlo así, sorpresas debido al indicado déficit matemático.

Esa circunstancia, unida a la complejidad de la temática estudiada y a la falta de una definición de su objeto (la vida), ha convertido a la biología actual en una constelación de estudios sobre muy diversos fenómenos vitales (morfología, fisiología, citología, histología, bioquímica, embriología, genética, ecología, etc.). No se ha logrado una comprensión sintética de todos ellos. Algunas propuestas unificadoras provenientes de la física cuántica no son todavía atendibles.

¿Quiere esto decir que la biología no es una ciencia rigurosa? Desde luego, su surgimiento es posterior al de la física moderna. ¿Está obligada a adaptarse al modelo de la física? Los intentos hechos en este sentido durante los siglos XVIII y XIX han fracasado. Pero no por ello se detuvo la investigación biológica, que se encauzó hacia la generalización de los datos observados (un ejemplo de ello es la taxonomía de Linneo) y la relación de correlaciones fijas (entendidas, sin rigor, como relaciones de causas y efectos). Ello constituye una extensa utilización del método analítico. Ahora bien, es dudoso, a pesar de sus indudables éxitos prácticos, que este método sea adecuado para la comprensión de la vida orgánica. El uso de aparatos de observación cada vez más sofisticados ha permitido indudables avances en la práctica médica; pero la biología como ciencia es otro asunto (aunque el panorama es bastante abigarrado, un clínico no es exactamente un teórico).

Frente a la taxonomía estática, que culmina en George Cuvier (creador de la anatomía comparada y cultivador de la paleontología), Charles Darwin sostiene a mediados del siglo XIX la idea de la variación de las especies (a partir de observaciones generalizadas de un modo muy discutible con la idea de selección natural). Más tarde, ya en nuestro siglo, la evolución de las formas vivas se acepta desde un gran cúmulo de descubrimientos paleontológicos. De todos modos, todavía cabe preguntar sobre el estatuto científico de las tesis evolucionistas. Aunque se han intentado formulaciones estadísticas, no se puede decir que se haya logrado un cuerpo matemático acerca de ella. ¿Y los postulados de qué arrancan? Más bien parece que se tiende a sentar la evolución como un postulado. En Darwin no pasa de ser una narración, una historia natural, pero no alcanza el nivel de teoría científica. Tampoco se trata de una hipótesis, sino de una epopeya con un mito subyacente: las especies va-

rían por una inestabilidad fundamental sobre la que se instala una lucha de resonancias económicas.

Insisto en la pregunta: ¿se puede hacer una biología teórica, como la física? Si se compara la física con la biología, es fácil advertir que la teoriedad de la primera no está presente en la segunda. Por tanto, si el modelo de ciencia es la física, la biología no es tal. Esto ya lo dijo Kant. En la *Crítica de la razón pura* se estudian los juicios determinantes, que son los de la física. En la *Crítica del juicio* se contiene una interpretación de los juicios reflexivos, según los cuales es comprensible la vida. Pero los juicios reflexivos, por apelear al fin, son imprecisos; por tanto, la biología no es ciencia teórica. Pero repito ¿puede ser la biología una ciencia teórica como lo es la física? ¿Se puede matematizar la vida? ¿cabe experimentar sobre la vida en el sentido de verificar una ley matemática?

Hoy ya se puede hablar de postulados biológicos (y en este sentido de biología teórica), y de experimentos dirigidos por la idea de variaciones del código genético, pero aún no se tiene la fórmula matemática de la variación. ¿Podría haberla? Parece que no. ¿Las especies evolucionan? Seguramente, pero mientras no se refute la crítica kantiana a los juicios reflexivos, su explicación seguirá siendo una historia natural.

Con todo, insisto, la biología va logrando una serie de nociones básicas que invitan a esperar una mejor formalización. Hasta el momento tales nociones básicas, la evolución y el código genético, no están rigurosamente formuladas. No se malentienda este aserto. No discuto la realidad de la evolución, sino su formulación científica, porque de momento la idea de mutación de formas significa que se pueden poner en el tiempo unas después de otras; pero eso puede llamarse evolución o cualquier otra cosa.

La objeción o aporía más clara que se puede oponer al estatuto teórico de la noción de evolución es muy sencilla. Supongamos que unas formas vivas proceden de otras cuyas características son distintas. Por ejemplo, digamos que los pájaros insectívoros son posteriores y que vienen de los pájaros granívoros. Suponiendo que las diferencias entre ambos se expliquen por mutaciones del código genético, resulta que no pueden ser debidas al azar, puesto que tienen que estar coordinadas, y la variación de una sola sería contraproducente. Hay variaciones que se refieren al sistema digestivo. Es claro que el sistema digestivo de un granívoro es distinto que el de un insectívoro. Además, el pico no es igual, porque un pico apto para co-

ger granos no sirve bien para coger insectos y viceversa; su forma es distinta. Entonces, suponiendo (aunque seguramente no es así) que cada modificación es debida a una sola unidad informática del código genético, el paso del pájaro granívoro al insectívoro es inaplicable, pues es menester que cambie no sólo el pico, sino la musculatura de la molleja, los jugos gástricos, etc. Si todas estas diferencias están regidas por genes diferentes, de manera que sin la mutación de todos ellos el paso no es real, ¿cómo es posible que se den todas juntas si se deben al azar?

La dificultad se agrava si el cambio es mayor. Los biólogos hablan de evolución potencial para referirse a este problema: no sabemos cómo se actualiza la evolución suponiendo que consiste en la variación de muchos caracteres, que esos caracteres no se deban a la misma unidad informática del código genético, y que la influencia de un factor externo, como puede ser una radiación, afecta a ciertas unidades informáticas y no a otras. Es obvio que aquí hay un vacío teórico.

¿Cómo coordinar todas las modificaciones necesarias si se sostiene una interpretación distributiva del código genético? Es decir, si se asigna a determinadas partes del código genético el control de los caracteres. Un pájaro al que le muta el pico, pero no el jugo gástrico se encontraría en una difícil situación, pues, por un lado coge mal los granos porque su pico ha cambiado, y, por otra parte, digiere mal los insectos porque su jugo gástrico no ha variado.

Otros casos son triviales y ajenos a la evolución. Darwin pone el ejemplo de la preponderancia dentro de especies de mariposas, algunas de las cuales son oscuras y otras claras, de uno u otro grupo. El predominio de las oscuras en un determinado momento requiere más humo en el ambiente (entonces son más viables las oscuras que las claras y viceversa: las claras debieron predominar en un momento que no había hollín en el ambiente. Esto se ha estudiado cerca de Londres, en donde la polución por el carbón fue muy intensa en el siglo XIX). Aquí no hay evolución, sino variantes de una especie cuyo predominio depende de la supervivencia dentro de un ambiente. Pero la supervivencia como explicación de la evolución no es válida, si hay que acudir a la variación del código genético.

Las variaciones dentro de la especie no exigen la evolución; basta con la pluralidad a que da lugar la reproducción, muy grande sobre todo si la reproducción es sexual: es la combinatoria de Men-

del. La evolución es lo que hay que entender cuando se afirma que antes son los reptiles que las aves, y que éstas vienen de aquéllos. Ello no es explicable salvo que el código genético sea distinto de como hoy se entiende. Eso sí que abriría una puerta, y haría que esta aporía se pudiera sortear.

No se ha comprobado, aunque algunos biólogos lo sostienen, que el código genético esté formado realmente por unidades informáticas independientes o cuya modificación no influya en las demás. Supuesto que la noción de gen como unidad informática de un conjunto no sea estrictamente analítica (de modo que pueda modificarse una sola y las demás queden invariadas), supuesto que no sea así, la aporía de la llamada evolución potencial podría resolverse. El código genético debe ser un sistema, de manera que la variación de uno de sus componentes comporta la variación de otros. Solamente admitiéndolo vamos bien encaminados, porque así se respeta la complejidad de lo orgánico. Es menester superar la interpretación analítica del código genético: no se trata sólo de una información reiterable en copias, es decir, cuyo valor resida sólo en su capacidad de reproducción. La reproducción no se excluye, pues, como se suele decir, todas las células de un organismo tienen la misma dotación genética (exceptuando las células sexuales que tienen la mitad, y algunas otras). Pero así considerada, la información no es *ad intra*: el código genético no se «entera» de lo que le pasa a una de sus partes y ninguna de sus partes se entera de lo que le pasa a las otras. Si se enterara, la información no sería por simple reproducción, sino por coordinación, lo cual es obviamente mucho más complejo. Pero lo que llamo enterarse es informático: el gen que se ha modificado manda información de ello a otro.

Esto hay que precisarlo más. ¿A cuántas otras unidades informáticas envía cada una la información de su propia modificación? Si al cambiar un rasgo cambiaran todos, no habría ninguna estabilidad de los caracteres, lo cual no es el caso. Por tanto, si la dificultad de la llamada evolución potencial solamente se puede resolver con la información interna (no sólo por reproducción), hay que preguntarse a cuántas o a cuáles unidades informáticas se envía la modificación.

Por consiguiente, a la reproducción y a la información interna se ha de añadir un control de esta última; control que, a su vez, también es informático: es una coordinación que gradúa, un autocontrol. Pero si admitimos la noción de autocontrol, la evolución es

otra cosa: el control comporta orden, *telos*, es decir, que la evolución esté dirigida desde dentro. Si la evolución es teleológica, no es un mero cambio de caracteres, sino un cambio de caracteres dirigido. Ahora bien, la necesidad del control es mucho más clara en la embriogénesis que en la evolución, como veremos enseguida. La embriogénesis puede llamarse también crecimiento orgánico.

Experimentos hechos con organismos que tienen una dotación genética muy elemental, por ejemplo, los virus, no exigen un planTEAMIENTO tan complejo. Incluso admitiendo que los virus son seres vivos, es seguro que ningún viviente que no sea virus procede de ellos: los virus son parásitos, han salido de la vida, pero no pueden ser el origen de la vida. Si se modifica alguna de las unidades informáticas de un virus (basta el cambio de posición relativa de un gen) resulta un conjunto diferente (las unidades genéticas entendidas como elementos combinados de distinta manera, darían lugar a informaciones conjuntas distintas; sin embargo la interpretación combinatoria es tosca o insuficiente). Por ejemplo, si se pretende lograr que cierto virus no se agarre (ese virus es casi un cristal que tiene en su superficie unos ganchos), si se averiguan los genes a que responden los ganchos, al cambiar su posición se neutraliza al virus, no puede agarrarse y se queda inactivo. Ahora bien, como se parte de una hipótesis combinatoria global, se experimenta en forma de ensayo y error: no se sabe a ciencia cierta qué puede resultar, en principio puede salir cualquier cosa (por ejemplo, un virus nuevo).

La multiplicación de experimentos es asunto práctico (se habla de ingeniería genética), pero desde el punto de vista teórico el avance es casi nulo. Ultimamente se trabaja intensamente en el proyecto Genoma. Dicho proyecto es el intento de construir el mapa genético del hombre, es decir, enumerar y describir todos los genes humanos, y establecer la relación de cada uno con los caracteres orgánicos del hombre. Se estima que si se emplearan todos los equipos de los laboratorios que hay disponibles, se tardaría entre diez y quince años en trazar el mapa. Como no pueden dedicarse todos, porque hay otros proyectos, se tardará más.

Sin embargo, aunque el proyecto se cumpla, hay que saber qué significa el mapa, cómo leerlo, porque, repito, ya se tiene el mapa de algunos virus, pero seguimos sin saber cómo funciona el código genético *ad intra*. En el caso del hombre el asunto es muy complejo desde el punto de vista teórico. Insisto en que aquí nos interesa el estatuto científico de la biología, no sus aplicaciones prácticas.

Seguramente es posible servirse de un ordenador para lograr lo que se llama una simulación. Pero aún así, el ordenador nos da un modelo; la simulación no pasa de ser una analogía en el sentido aristotélico de la palabra. Tener un mapa que no se sabe descifrar es lo mismo que no tener ningún mapa.

Todo esto es mucho más complicado que el sistema solar, porque las variables son extraordinariamente abundantes y el organismo no es homeostático. Es evidente que en la embriogénesis el código genético, aunque sea el mismo en todas las células, no puede funcionar por entero o de modo igual. Es completamente imposible que, aunque se reproduzca, funcione por igual, porque así no es explicable la diferenciación orgánica. Es un asunto que está por resolver: ¿cómo es posible que el código genético sea el mismo en casi todas las células, y sin embargo se produzca por crecimiento la diferenciación orgánica? Es patente que esto sólo es posible si la información genética no se ha empleado entera, sino que para dar lugar a una mano se ha empleado una parte de la información genética y para dar lugar a un ojo se ha empleado otra; si se empleara la misma, mano y ojo sería iguales: es claro que con la pura reproducción la aporía no se resuelve de ninguna manera.

Para Aristóteles, reproducción y crecimiento son funciones vitales distintas. Teóricamente Aristóteles acierta: la reproducción es una reduplicación (aunque con implicación finalista); esto implica individuos distintos. Paralelamente, si la reduplicación tiene lugar en un solo individuo, es diferencial, porque únicamente así es compatible con la unidad del individuo que, por orgánica, es una unidad, una coordinación de lo plural. Pero la coordinación comporta *telos*.

En suma, el código genético no es simplemente un mapa, sino que lo más importante en él es la coordinación de unidades informáticas (lo que exige una unidad formal superior; dicha unidad coordina lo cambiante). La biología moderna aprecia el cambio en la evolución; pero el cambio es mayor cuando se trata de la embriogénesis. Por eso, los biólogos comparan la ontogénesis con la filogénesis (entendiendo por ontogénesis la constitución de un organismo maduro, y por filogénesis la mutación de una forma específica, la aparición de una nueva especie). Ahora bien, la ontogénesis es mucho más complicada que la filogénesis, de manera que una mejor comprensión de la ontogénesis contribuirá a explicar la filogénesis. En la ontogénesis las diferenciaciones y su control son mayores de las que puedan darse en la filogénesis: entre una célula germinal y

un embrión de una semana, sin mengua de la unidad, aparecen grandes diferencias, nuevos caracteres, tejidos, etc.: un despliegue admirable. Lo cual quiere decir que la información no funciona por mera reproducción. La noción de alma como acto o forma primera del cuerpo organizado se muestra como guía certera de la investigación biológica.

Hoy se piensa que la embriogénesis no se puede explicar sólo por el código genético, sino que hay otros agentes que influyen, por ejemplo, las enzimas; ahora hay que pensar la relación entre los genes y las enzimas. Como dice Ortega y Gasset, al lado de un animal un astro es un paralítico. Estudiar las variables a que obedece el sistema solar es sencillo comparado con el estudio de las variables a que obedece la evolución, y con algo todavía más serio que es la ontogénesis, el crecimiento orgánico. Además, sin crecimiento orgánico, no hay filogénesis.

¿Llegará a encontrar la biología su propio estatuto teórico? ¿El modelo de la ciencia que proporciona la física es válido para la biología, o la biología tendrá que echar mano de otra metodología? Insisto en que la biología ha de afrontar problemas que a la física le afectan menos. La vida está en el movimiento, decía Aristóteles; regir movimientos, el autocontrol que ello implica, es propio de la forma y del fin.

La situación en que nos encontramos puede desviar la atención de los puntos decisivos. Buscamos éxitos prácticos, dominar, construir artefactos cuya estructura es diferente de la de los entes físicos; es decir, sobre la base de la ciencia física construimos cosas que físicamente no son posibles; podemos construir automóviles (la naturaleza no produce automóviles). Estamos en condiciones de montar una tecnología que aprovecha potencialidades encerradas en lo físico, pero que de suyo lo físico no desarrolla nunca. Respecto de lo físico el hombre se siente muy orgulloso, porque lo controla con su técnica, etc. Pero cuando se trata de lo vivo, se empieza a sospechar que los modelos tecnológicos que hemos construido hasta hoy son muy sencillos; un automóvil puede tener aproximadamente 4.000 piezas, pero no es nada comparado con un mono. Sería muy insatisfactorio que en biología nos contentáramos con prolongar en la realidad viviente éxitos de esa índole.

Como es sabido, uno de los grandes problemas de la tecnología actual es el estudio de los materiales. El asunto se agudizó al intentar resolver el problema de aprovechar para usos pacíficos la bomba

de hidrógeno. La producción de energía sería inagotable si se pudiera domesticar la bomba de hidrógeno; se piensa que es técnicamente posible porque se ha conseguido mantener una reacción de ese tipo durante un segundo y medio sin que se fundiera el recipiente. Retardando la bomba de hidrógeno se consiguen energías gigantescas, mucho mayores que en las centrales nucleares, y además se trata de una energía limpia. Pero no tenemos material que aguante las temperaturas que se generarían en el proceso (temperaturas mayores que la del sol), aunque se registran avances prometedores. Por otra parte, una central de ese tipo sería el equivalente de la piedra filosofal: permitiría transmutar los elementos, de manera que no sólo resolvería el problema de la energía, sino también el de muchas materias primas.

Sin embargo, la pregunta sigue en pie: ¿tiene sentido intentar algo semejante con los seres vivos? Ello equivaldría a producir nuevas formas de vida. No parece imposible. Ahora bien, se trata de otro éxito práctico. Pero aquí el criterio aplicable para medir el éxito es moral.

LA LÓGICA DE ARISTÓTELES

Lo primero que hay que decir de la lógica de Aristóteles es que se puede entender de varias maneras según el libro del *Organon* que se considere primario o más importante. Si se enfoca el asunto considerando centrales los *Analíticos*, en los que se expone la teoría del silogismo categórico, tenemos una interpretación de la lógica según la cual son secundarios otros libros en los que Aristóteles estudia distintas maneras de considerar lógicamente lo no necesario. Tales libros son los *Tópicos*, la *Retórica*, la *Poética*, y, en cierto sentido las *Categorías*. La lógica, en efecto, debe considerar los distintos tipos de realidad que, sin ser necesarios, nos son accesibles. Se trata de otros capítulos de la lógica de Aristóteles a los que conviene prestar especial atención. Sin duda, el descubrimiento del silogismo entusiasmó a su autor. Quien hace un invento, y el silogismo lo inventa y lo estudia ampliamente Aristóteles, es natural que intente apurar su alcance. También es comprensible que sus seguidores centren su atención en ello y estudien menos las otras partes de sus planteamientos metodológicos.

Pero, por otra parte, Aristóteles es un pensador suficientemente abierto a la realidad para darse cuenta de que no todos los campos de ella admiten un mismo tipo de conocimiento. Hay que destacar este aspecto de su planteamiento: Aristóteles no es un panlogista, su lógica no es única y ello porque es consciente de que, por la manera en que llegamos a ellas, o por su propia índole, las regiones de la realidad no pueden ser estudiadas formalmente de la misma manera.

La teoría del silogismo es la lógica del conocimiento de lo necesario. El silogismo es el método demostrativo riguroso. Se requieren dos condiciones para que funcione con entero rigor: que nosotros conozcamos lo necesario y que lo necesario exista (respectivamente, lógica formal y lógica material). En tal caso, se pueden conseguir conclusiones, en sentido estricto, es decir, se logra un razonar riguroso, demostrativo, aplicable a la ciencia teórica.

Sin embargo, insisto, Aristóteles es lo suficientemente perspicaz para darse cuenta de que no todo es necesario, y de que no conocemos todo de la misma manera. Por tanto, los *Analíticos*, no agotan la lógica. Es menester una mayor flexibilidad; la lógica debe adaptarse a otros modos de conocer, a los distintos tipos de realidad de acuerdo con su accesibilidad. Tenemos conocimientos meramente probables o que no gozan de una garantía total, sin que por eso debamos renunciar a ellos. Desde este punto de vista, Aristóteles es la antítesis del escepticismo, porque admite la relatividad de muchos de nuestros conocimientos y, sin embargo, no renuncia a ellos, ni los valora peyorativamente.

Teniendo esto en cuenta, quizá convenga decir que el núcleo de la lógica de Aristóteles no son los *Analíticos*, y que sería mejor centrarla en los *Tópicos*.

La *Tópica* son los lugares comunes. Sobre ellos versa propiamente el arte lógico, es decir, la lógica de la discusión. Los lugares comunes, en rigor, son las convicciones sociales compartidas. Dentro de los tópicos caben distintos niveles, según el tipo de comunidad que los acepte.

Por ser globales, las convicciones admiten la discusión. Por tratarse de convicciones, no gozan de necesidad en sentido estricto. Uno de los objetivos más importantes de la lógica de Aristóteles es sentar reglas que decidan quién tiene razón. Con expresión de Kant, no se trata de una lógica de lo necesario, sino de aducir buenas razones, unas razones mejores que otras.

¿Quién vence en una discusión? El que tiene mejores razones. En cambio, cuando se trata de lo necesario, la discusión carece de sentido. Lo necesario se puede enseñar, pero no se puede discutir. Por tanto, esta distinción se corresponde con dos situaciones del ser humano: la *Tópica* atiende al carácter social del ser humano; en cambio, los *Analíticos* se corresponden con su carácter autárquico. El hombre es autárquico en cuanto su mente tiene acceso a lo necesario. En ese orden no necesita de los demás. La lógica de la ciencia

rigurosa no es la lógica social ni de lo social. Aristóteles lo dice taxativamente: al retórico se le debe pedir que sea capaz de convencer, de persuadir; al científico no hay que pedírselo en absoluto, porque lo necesario se ve o no se ve. Una exposición retórica de lo necesario es un contrasentido para Aristóteles. Pero ni la tópica ni la retórica carecen de sentido, porque hay conocimientos que no son necesarios; y como los conocimientos no necesarios aparecen en la sociedad humana, son imprescindibles y deben tomarse en cuenta.

Por eso, insisto, es un cometido primario de la lógica establecer reglas para la discusión; aunque ello es distinto de la adquisición de un saber demostrativo necesario, no conviene prescindir de la razón en la vida social. Si un asunto es discutible, hay reglas para la discusión. Tales reglas no lo convierten en necesario. Sin embargo, dichas reglas son formales. En cambio, cuando se trata del saber necesario es más importante lo lógico material que lo lógico formal. Por ello mismo, la validez del silogismo perfecto depende de condiciones intuitivas (el conocimiento de los primeros principios y de la esencia: sin este último el término medio no se toma en su universalidad). Así pues, la validez formal de las reglas del orden social no se toma de la intuición. Si consideramos al hombre como animal social, resalta su sujeción a la racionalidad política. Por el contrario, el *noús* es autárquico en tanto que contemplativo.

Al distinguir estas dos dimensiones del hombre (su parecido con los dioses y su condición de animal social) tenemos las dos lógicas de Aristóteles. Por eso dice que cuando se trata de un saber práctico (acerca de lo útil, de lo justo, etc.) cuatro ojos ven más que dos. En cambio, cuando se trata de la ciencia rigurosa cuatro ojos no ven más que dos. El científico se puede aislar; no se es científico en cuanto que se es social: no hay sociedad de científicos. Hay sociedad en virtud de otras dimensiones humanas. Enseñar a otros el saber necesario es una fase de iniciación, pero una vez logrado no es posible añadirle nada en común (en esta línea la lógica es estéril).

Pretender un saber necesario acerca de lo accidental es propio de los sofistas, de manera que la *Tópica* y la *Retórica* son una rectificación: la pretensión de los sofistas es incoherente con su intención social, es decir, con el hecho de que enseñen reglas para triunfar en la discusión. La sofística sólo puede lograr buenas razones, si no las confunde con las razones necesarias.

En resumen, Aristóteles descubre que la lógica no juega un papel único. Como lógica predominantemente formal no enseña sólo

la manera de alcanzar el saber de lo necesario, sino de regular el carácter dialogante del hombre. Sólo así el diálogo deja de ser un parloteo de loros.

La racionalidad de lo social a partir de convicciones comunes es el tema de la *tópica*. Cuando no hay convicciones comunes, la discusión se entabla entre gentes *o tropoi* diferentes y es pertinente la retórica. Por eso, la retórica tiene un uso fundamentalmente político y jurídico, en orden a resolver conflictos de intereses. Cuando hay conflictos de este tipo dentro de un grupo social sin convicciones comunes, se acude a la lógica para determinar un ganador. Cuando se trata de convencer sin partir de convicciones comunes, más que buenas razones, lo que hay son razones más o menos fuertes dirigidas, por ejemplo, a la emotividad. Por eso, al científico no hay que pedirle que sea persuasivo; al político, sí. Pero no se puede abandonar la actividad del retor a la arbitrariedad. Hay que averiguar el tipo de lógica que utiliza.

El interés de la lógica de Aristóteles es mucho más amplio que el ofrecido si la consideramos exclusivamente desde los *Analíticos* y tacháramos lo demás de lógica imperfecta. La *Tópica* y la *Retórica* no son imperfectas; son lógicas diferentes, porque sus objetivos son distintos, porque toman al hombre en situaciones diferentes, y porque consideran dimensiones de la realidad cuyo conocimiento no puede ser necesario (tampoco dichas dimensiones son necesarias, aunque tienen su *logos*).

Se podría alegar que la lógica de lo necesario es la superior. Sin embargo, ofrece aporías. Como dije, quizá Aristóteles se dejó llevar de un entusiasmo excesivo por el silogismo, lo cual es por otra parte explicable en un inventor. Ahora bien, si se considera con ponderación el asunto, se ve que Aristóteles exige al silogismo una condición que, por otra parte, le niega. Esa condición es la siguiente: para que un silogismo sea estrictamente demostrativo es menester que el término medio se tome, al menos en una de las premisas, en toda su extensión, o según su universalidad. Pero para eso es imprescindible que conozcamos las especies de las cosas. Ahora bien, Aristóteles niega que conozcamos las especies. La cuestión está intrínsecamente unida a la lógica de los predicables, es decir, a los árboles lógicos que empieza a formular Platón. Aristóteles la mejora y es expuesta siglos más tarde de modo muy amplio por Porfirio. La importancia de la lógica de los predicables en la Edad Media es enorme. Quizá a ello se deba el hecho de que los medievales no

dieran mucha importancia a la *Tópica* ni a la *Retórica* y prescindieran de otra obra también lógica, que es la *Poética*. La *Poética* se estudia en el Renacimiento. Los últimos medievales llegaron a una sutileza formal incluso mayor que la actual; por eso hoy están de moda los estudios sobre la lógica tardomedieval. En cambio, los renacentistas consideran bárbaro el nominalismo formalista y buscan un mundo más humano, que creyeron encontrar en una vuelta a Grecia. El antecedente aristotélico es la *Poética*.

Esta obra de Aristóteles busca dar sentido a las acciones humanas del pasado, es decir, hacer racional de alguna manera la historia; lo lógico histórico, para Aristóteles, es la tragedia; fuera de ella la historia no pasa de ser una narración accidental.

Volviendo al silogismo, decíamos que para que éste sea riguroso el término medio debe ser tomado en toda su extensión en una de las premisas, y eso supone conocer la especie. Pero según la teoría de los predicables, para conocer la especie es menester conocer también la diferencia específica: ignoro la esencia del gato si no sé la diferencia que, añadida al género animal, la determina como tal. Ahora bien, es taxativo que no conozco ninguna diferencia específica de animal (a no ser la del hombre: racional). Pero si esto es así, no cabe sostener que el silogismo sea el modo lógico de conocer lo necesario: la condición que se le impone no se puede cumplir (la necesidad o invariabilidad de la especie no pasa de ser una convicción de Aristóteles; por tanto, es discutible).

Además, lo necesario tiene otro sentido en Aristóteles, a saber, los primeros principios. Ahora bien, la demostración de los primeros principios es imposible. Asimismo, tampoco son premisas. Ello equivale a sacar los primeros principios del silogismo. Se suele decir que los primeros principios se aplican en el silogismo, porque sin admitir la vigencia de aquéllos (sobre todo, el de contradicción) éste no es posible. Pero lo mismo hay que decir de cualquier otra relación pensable (de acuerdo con la doctrina sostenida en el libro IV de la *Metafísica*). La función del principio de contradicción en nuestro conocimiento no es silogística, sino la de una condición *a priori* de posibilidad de cualquier conexión de objetos (aunque no en sentido kantiano). Es la índole del pensar reducido a su última instancia (sin él seríamos como plantas); por eso, dicho principio vale en cualquier caso, en todas las lógicas.

Si se añade que el silogismo aristotélico no cumple con rigor la condición constructiva que se le impone para ser un conocimiento

de la realidad necesaria (es preciso que el término medio se conozca en toda su extensión, lo que exige, a su vez, conocer las diferencias específicas), parece claro que se ha de atemperar la teoría del silogismo. En rigor, ningún silogismo es perfecto. El empleo del silogismo no supera la tópica: proporciona sólo buenas razones, porque si el término medio que un interlocutor es capaz de emplear es más general, más amplio, que el que emplea otro, su razón es mejor en la argumentación discursiva. Pero si la argumentación discursiva se hace con silogismos imperfectos, no es correcta la idea de que con el silogismo el hombre escapa de su condición social.

El único conocimiento necesario que tenemos es presilogístico y no demostrativo. Los primeros principios no son conclusiones y no tienen nada que ver con la teoría de la definición; son trascendentales y, por tanto, transcategoriales. La pregunta sobre el modo de conocer los primeros principios sólo puede resolverse acudiendo al hábito intelectual. Pero de este asunto no se ocupan *in recto* los *Analíticos* (en estos libros sólo aparecen algunas indicaciones).

Así pues, me parece que eliminado el excesivo prestigio del silogismo, su uso lógico en la tópica es el más importante. Su uso retórico es más débil, porque el término medio del silogismo retórico es el menos universal (a la lógica retórica cabe llamarla lógica indicial; el término medio en ella no es más que un indicio).

La tópica implica comunidad de convicciones. Tales convicciones pueden tomarse como base de referencia; aunque no sean primeros principios, constituyen un conectivo entre hombres, miembros de una colectividad o comunidad, y marcan, los límites de una cultura. Toda cultura se caracteriza por sostener unos supuestos, unas creencias heredadas, un sistema de vivencias básicas comunes. Esos supuestos hacen posible la convivencia. Aquí podríamos emplear la distinción, que propone Ferdinand Tönnies, entre sociedad y comunidad. Hay grupos humanos con convicciones comunes fuertes y actantes, a partir de las cuales la conexión es sólida: es una comunidad. En la sociedad, por el contrario, se da un acentuado pluralismo, y eso quiere decir que las convicciones comunes son escasas o genéricas, por lo que no se reconocen en la práctica y se rompen con facilidad.

Según Aristóteles hay varias comunidades, es decir, la *Tópica* es plural. Existe la comunidad de los hombres que se dedican a cultivar el saber (o saberes especializados); existe también la comunidad de los hombres vulgares, o pertenecientes a distintas ciudades. Las con-

vicciones del vulgo son distintas de las de las comunidades de científicos. La ciencia es una *res publica* (Aristóteles lo concede), salvo que se trate del conocimiento de lo necesario. Existen propuestas científicas que se pueden discutir, o que avanzan de acuerdo con su carácter social. Con su cultivo el hombre no alcanza la autarquía.

La importancia de la tópica se acentúa al advertir que el sentido actual de la ciencia cae dentro de ella. Es decir, la ciencia actual no admite, por principio, proposiciones exentas de discusión: ningún científico actual considera que conozca algo estrictamente necesario; su convicción central es que con su tarea contribuye al avance del saber. Lo conocido se ha de argumentar, racionalizar, formalizar, pero hay que discutirlo. La ciencia en sentido moderno es social: tan social que uno de los proyectos de la cultura occidental es mejorar a la dinámica social con la incorporación del saber: es la teoría del progreso. El estatuto de la lógica moderna es una cierta tópica. Por eso, la lógica moderna es casi por entero lógica formal. La consideración filosófico-lógica de la ciencia moderna a partir de Aristóteles resulta muy superior a la que hace Karl Popper, por ejemplo.

También desde aquí podemos proponer una caracterización de la opinión pública: es la tópica de la *res publica* no científica. Si la opinión pública no se formula de modo meramente retórico, consiste en el intento de conseguir algunas convicciones o algunos conocimientos comunes, para un sector más o menos amplio de la sociedad. Se trata de tópicos no científicos, propios de la sociedad de los hombres que quieren enterarse de lo que acontece sin acudir a argumentos tan sólidos como los de los científicos, o empleando una lógica, si se quiere, más débil. Es decir, la opinión pública, la del hombre vulgar, es inevitable en la medida en que el cultivo de la ciencia se especializa. En este sentido viene a ser una tópica complementaria. Evidentemente, la opinión pública está abierta a la discusión. Basta recordar, por ejemplo, la diversidad de pareceres sobre los méritos de un deportista.

Para Aristóteles la opinión no es alógica. Es una tópica sin el rigor de la tópica científica. A su vez, la tópica de los científicos se distingue de la lógica de lo necesario. Desde Aristóteles, la ciencia moderna no es una sorpresa lógica.

La tópica es todo lo extensible que se quiera. He hablado de dos comunidades, las de los hombres que se dedican al cultivo del saber y las del hombre de la calle. Pero existen otros grupos con convicciones comunes.

He tratado de poner de manifiesto las implicaciones humanas de la lógica de Aristóteles, con las que conecta con los intereses de los lógicos actuales. La lógica se entiende hoy, por muchos, como pragmática, lo que equivale a enfocarla dentro de una teoría de la comunicación. Asimismo, la discusión acerca del rigor de la matemática está fundada en una argumentación que hace de ella un cuerpo de enunciados o fórmulas comunicables. En la obra de Gödel, que es el momento en el que la matemática pierde su condición de ciencia necesaria o estrictamente rigurosa, hay un teorema puramente lingüístico, o que sin interlocutores ya no es válido (es una variante del problema del mentiroso). En este sentido, la matemática pasa a engrosar la tópica. Además, hay círculos de matemáticos cerrados entre sí; los matemáticos no forman una comunidad global. Conviene recordar que incluso el cálculo de probabilidades no se entiende hoy de una manera unívoca. Nos encontramos, por tanto, con una pluralidad de lógicas.

Acerca de la retórica hay que señalar la debilidad del término medio en ella, pues se toma de apariencias o de indicios no seguros. Podríamos llamarla lógica del diagnóstico (supuesto que el diagnóstico no lo haga una máquina). Aristóteles pone el ejemplo de la palidez: si una mujer está pálida, entonces está embarazada porque la palidez es un indicio de embarazo. Pero es sólo un indicio porque una mujer puede estar pálida por embarazo y por razones distintas y además no toda mujer embarazada está pálida. De manera que la palidez es una sugerencia, un término medio indicial que ni siquiera es un propio, sino un accidente.

Insisto en que no por ello Aristóteles es escéptico. Admitir lógicas plurales no es orientarse hacia el relativismo o el escepticismo. Aristóteles es un investigador que gradúa con acierto la seguridad de los conocimientos que logra. Buena parte de lo averiguado tiene carácter de ensayo (*pragmateia*). El relativismo es más bien un vicio del lector, que se ha perdido en una logomaquia: ha leído a muchos autores y no sabe a qué carta quedarse. Un filósofo de cuerpo entero piensa lo que lee, tratando de articularlo.

Aquí hay que añadir otro importante capítulo, a saber, la lógica analógica, que no constituye el contenido de un libro, pero también es una forma de lógica usada por Aristóteles. Su lógica analógica es distinta del tratamiento de la analogía en la Edad Media. La analogía se usa científicamente para ir de lo conocido a lo desconocido. El camino se apoya en un supuesto del que Aristóteles está muy

convencido, y que ha sido admitido largamente (aunque hoy los cuánticos lo han puesto bastante en discusión). El supuesto es que la naturaleza no da saltos. Por tanto, si conocemos bien una región de la realidad, podemos aplicar dicho conocimiento (no unívoca, sino analógicamente) a otra región de la realidad que no conocemos. La analogía es la lógica de lo no directamente accesible, admitido su parecido con algún otro campo real o nocional. Por tanto, en la analogía hay una conclusión, pero no deducida por un silogismo. Mientras que la tópica usa silogismos, aunque imperfectos (y la retórica otros más imperfectos), la analogía no, pues es algo así como una comparación: lo que se sabe de esta región de la realidad puede trasladarse *secundum quid* a otra región de la que no se tiene conocimiento directo. Esta es la lógica que emplea Aristóteles cuando habla de fisiología, o intenta entender la constitución del ser vivo según sus distintas partes.

No cabe duda que hay muchos rasgos de lógica analógica en la ciencia actual. Muchas veces, sin saberlo, se argumenta por analogía: se llega a lo desconocido a partir de lo conocido mediante el supuesto de la homogeneidad de la naturaleza. Dicho postulado es hasta cierto punto aceptable, pero ha de usarse con cautela. Su uso aristotélico muestra hasta qué punto Aristóteles es un investigador: no renuncia a decir algo acerca de lo que no resulta directamente accesible. Claro está que la analogía, si se dogmatiza, se presta a una mala interpretación.

La fisiología de Aristóteles está fundada en la teoría de las sustancias elementales, mediante un procedimiento analógico. Parece obvio que Aristóteles no le concede valor de certeza, porque la analogía es un aventurarse a partir del postulado del parecido, cuyo control en cada caso carece de precisión. Si el parecido fuera menor, la conclusión obtenida por analogía sería otra. Pero acerca del más y el menos en los parecidos apenas se puede decir algo con precisión.

Posteriormente, la fisiología aristotélica fue tomada en sentido dogmático. Sin embargo, como digo, la analogía no permite afirmaciones taxativas. Su grado de seguridad no pasa de la conjetura razonable. Sin duda, Aristóteles piensa la fisiología dentro de su visión global del cosmos; pero desde el punto de vista lógico se ha de excluir que sus afirmaciones al respecto sean apodícticas. Por más que su doctrina esté bien urdida, no está respaldada por la observación directa, sino únicamente por el postulado aludido. Los pare-

cidos son posibles porque la naturaleza no da saltos; pero no pasan de ser posibles y, por tanto, plurales. Además, la analogía aristotélica no es enteramente congruente con su teleología, ni con la distinción, para él muy neta, entre el mundo astral y el sublunar (la idea de que en la constitución de los organismos animales entra el éter es un modo de atenuar tal distinción).

Es de notar que la ciencia actual utiliza argumentos de este tipo; por ejemplo, al pretender unir la física con la química o construir una física biológica. Puede parecer que usamos procedimientos más rigurosos, porque tenemos un cúmulo de observaciones de que Aristóteles carecía; sin embargo, el método no deja de ser analógico, y va acompañado de un matiz reduccionista.

Como se ve, la lógica de Aristóteles es más amplia y matizada, menos unívoca, más plural de lo que suele estimarse. Aristóteles no renuncia a saber y se abre paso discurriendo de diversas maneras sin renunciar a ninguna. Es notable la superioridad de Aristóteles sobre los posteriores teóricos del método. Por eso, la dogmática de los comentaristas de su lógica es deplorable. Aristóteles es un realista acérrimo, venera la realidad y evita forzarla con la lógica. La antítesis de esto es Espinosa: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Aristóteles dice que no, por más que el descubrimiento del silogismo le lleva a un entusiasmo exagerado. Con todo, el silogismo consta de juicios y Aristóteles niega que la estructura lógica del juicio sea real: en la realidad no hay sujetos ni predicados. Por eso, con el silogismo se consigue, a lo sumo, una conclusión necesaria, pero la conclusión misma es un juicio. Por tanto, también hay que preguntar si es correcta la formulación judicativa de los primeros principios¹.

Hasta aquí, el elenco de la pluralidad de lógicas en Aristóteles es el siguiente: la demostración necesaria; la demostración con buenas razones, en el orden de la discusión a partir de convicciones comunes, o de una disparidad de opiniones; heurística que parte del postulado de la continuidad de la naturaleza. Pero, como ya se ha indicado, en Aristóteles hay otra lógica además de éstas: la inductiva.

1. Mi opinión al respecto puede verse en *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

Aristóteles desarrolla una lógica de la inducción, al lado de la cual las modernas son elementales. Aristóteles llama *epagogé* a la inducción. La lógica epagógica es muy variada y se aplica a varios campos. En primer lugar, la abstracción alógica (desde el punto de vista de una lógica demostrativa) es una forma de inducción: una iluminación de lo sensible, una elevación en virtud de la luz del intelecto agente.

Pero no es éste el único caso de inducción. En ciertos pasajes, Aristóteles sostiene que el conocimiento de los primeros principios es inductivo; ahí inducción quiere decir otra cosa distinta de iluminación de lo sensible: se trata del *intellectus ut habitus*, o hábito de los primeros principios, el cual es innato e intuitivo.

Hay que resaltar que el carácter inventivo de la inducción y su distinción de la analogía. La inducción tiene otra posibilidad de empleo, similar a lo que hoy se entiende por sistema². Es decir, si tenemos una serie de datos inteligibles dispersos, averiguados de diversas maneras, la inducción consiste en encontrar su correlación: esos datos, por lo pronto desconectados, encuentran su pleno significado al ser conectados entre sí. Este es el modo epagógico de entrar en el tema de las peculiaridades humanas, que no se puede abordar con la lógica de los predicables. Por ejemplo, la correlación entre el carácter bípedo, la aparición de las manos, el proceso de hipercerebralización y la capacidad lingüística del hombre es sistemática y se conoce inductivamente.

La inducción con la cual se encuentra el sistema es un sentido de la *epagogé* distinto de la abstracción. La reunión de datos inteligidos tampoco da lugar a una demostración; es una conexión de notas, una parcial captación de lo necesario, distinta de un término medio. Por eso suelo decir que un sistema inductivo es abierto: siempre se pueden integrar más datos. Se trata de un modo de adquirir conocimientos nuevos claramente mejor de lo que se puede conseguir en la línea de una tópica. Si ésta permitiera una *epagogé*, si las argumentaciones contrapuestas pudieran ser sintetizadas en un nivel superior, la discusión daría lugar al encuentro inductivo de un sistema.

2. En este sentido la empleo en mi libro *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 2.ª edición, 1993.

Para el saber práctico la noción de sistema es importante. Es propio del directivo utilizar este procedimiento. Un hombre de gobierno ha de ser capaz de reunir los datos de los especialistas y entender si son coherentes o no. Asimismo, el desarrollo de la interdisciplinariedad, un lema que es preciso llevar adelante, ha de apelear a la *epagogé*.

Las grandes averiguaciones lógicas de las que ha vivido la humanidad hasta el siglo XIX son aristotélicas, hasta el punto de que hasta entonces lógica aristotélica y lógica se tomaban como sinónimas. Pero en el siglo XIX aparece otra orientación. En relación con la matemática, que ha progresado de una manera insospechable para Aristóteles, se hace posible una lógica de cálculo, con la cual se pueden decidir conclusiones que desde la lógica de Aristóteles son inalcanzables. El cálculo lógico se ha desarrollado a partir de Boole, Frege, Russell y Withehead, y también desde el positivismo lógico de Carnap, etc. Se ha pretendido un cuerpo lógico formal que permita establecer una decisión clara sin partir de principios. La lógica moderna termina, por su precisión formal, en la construcción de máquinas calculadoras, que no funcionan como la mente, sino de una manera estrictamente automática o inconsciente.

La revisión moderna de la lógica formal es posterior a la aparición de la física matemática, pero, en definitiva, es una lógica de cálculo, que emplea un lenguaje enteramente formalizado, que se puede trasladar a un soporte físico, es decir, a los materiales con que se fabrican los ordenadores.

¿Cómo comparar esta lógica con el espíritu que anima el planteamiento aristotélico de la lógica? La diferencia (aunque en Aristóteles se advierte un esbozo de lógica de cálculo vinculada a la formalidad del silogismo) es, justamente, que la lógica de Aristóteles es inventiva. El gran asunto de la lógica es en él su formulación. Aristóteles no piensa que exista una lógica dada, ya hecha. La lógica está en él en estado naciente. El núcleo de la lógica aristotélica es inventivo. En cambio, el núcleo de la lógica formal moderna es el cálculo: la aplicabilidad de sistemas formales ya dados. Así se automatiza la lógica, porque el momento inventivo se ha olvidado; dicho de otra manera, se busca el correlato formal de hechos, y con ese correlato se manejan. El formalismo es una duplicación de los hechos que los convierte en datos.

Pero para Aristóteles la lógica es, ante todo, inductiva: lo que tenemos que hacer es encontrar una formalización lógica para el ca-

so; si lo conseguimos, ensayaremos su valor. Si lo que se desprende de lo que hemos encontrado no tiene que ver con los datos, entonces se ha de modificar el sistema lógico, o dejarlo abierto, es decir, no considerarlo como un sistema aplicable de un modo exacto. Esta diferencia es muy importante. La idea de una lógica única siempre origina problemas de inconsistencia.

El carácter tentativo, digámoslo así, de la lógica de Aristóteles tiene un gran valor, porque conduce al descubrimiento de regiones lógicas. Hay una lógica que sirve para la discusión, para fijar el sentido de los términos tal como se usan en el habla argumentativa. Otra lógica trata de articular proposiciones. Para ello es menester encontrar su nexo, pues de entrada no está asegurado: es el famoso problema del término medio. Otras veces la lógica abre la diferencia entre distintos tipos de realidad, de tal manera que permite establecer jerarquías en el conocimiento de la realidad: es la lógica categorial; distinguir entre sustancia y accidente es un ensayo de tratamiento de niveles de realidad con el que se decide sobre su importancia relativa. Por así decir, lo que a Aristóteles no se le ocurre es que se puedan hacer combinaciones sobre unas reglas lógicas enteramente conquistadas, de manera que de ellas salgan necesariamente consecuencias; eso sería una mecanización. La lógica de Aristóteles es más libre que la lógica de cálculo. En un momento en que tenemos que adecuar nuestros esquemas mentales a lo que vamos descubriendo acerca de la realidad, decir que el ideal de la lógica es la deductividad pura y dura, obtenida de un modo mecánico, es un anacronismo.

Desde Aristóteles hay que defender (esto hoy ya está iniciado) que no hay lógica, sino lógicas. Es decir, que no puedo montar un sistema formal que valga para todo, porque con ello me separo de la realidad, y me encierro en un mundo lógico, como hicieron los tardomedievales. Un mundo lógico que funcione por su cuenta es estéril. Sostener que la realidad se ajusta *a priori* a la lógica conduce a una formalización sucedánea.

La lógica de cálculo no es un modelo de organización de las cosas. ¿Por qué? Porque, en definitiva, la realidad está organizada por la causa final, y no por un sistema formal. Por eso, la actividad del lógico es una actividad de búsqueda, y no de aplicación automática.

Ahora bien, si se admite que la realidad se ajusta enteramente a un sistema formal, se ha de decir que la realidad no cambia. Sin em-

bargo, una cosa es que conozcamos la realidad, y otra que nuestras estructuras mentales sean las estructuras reales; un sistema lógico no es un funcionamiento real. Si se intenta meter toda la realidad en la lógica, aparece el dilema propio del nominalismo tardomedieval: o la realidad como tal no es lógica, y, por tanto, la lógica no trata de lo real, o la realidad se disuelve en la lógica (lo que conduce al idealismo).

LA ANTROPOLOGÍA DE ARISTÓTELES: EL TENER

Hemos de ocuparnos ahora de la antropología de Aristóteles. El Estagirita advierte una dimensión humana indudable: el hombre es el único ser que tiene. También Gabriel Marcel, filósofo personalista, se da cuenta de ello cuando distingue de modo tajante entre ser y tener. Desde luego no conviene confundirlos, pero tampoco se deben entender como contrapuestos.

Aristóteles acierta cuando sostiene que la diferencia del hombre con los animales es que es un ser capaz de tener, es decir, un ser que guarda una relación muy estrecha con lo que podemos llamar sus propiedades, las cuales van más allá de su individualidad ontológica. En cambio, en otros seres vivientes no conviene hablar de propiedades, salvo en sentido lato, si con dicha palabra nos referimos a los accidentes agregados a su sustancia que son sus prolongaciones naturales, sin ser formalmente poseídas: para el animal el vínculo de pertenencia no se destaca en la relación sustancia-accidente. En cambio, en el hombre sí se destaca, de manera que aquello que le es propio es formalmente suyo, y así lo vive. De otra manera el hombre no podría ser libre, en el sentido clásico de *causa sibi*. Lo que caracteriza al hombre es ser *causa sibi* en orden a la propia culminación teleológica. Por eso, en él se da formalmente la relación medio-fin: el hombre sabe establecer (ningún otro animal lo sabe), una relación entre medios y fines. Es el único animal que entiende el ser del medio.

Esto se corresponde con el hecho de que la capacidad posesiva humana tiene lugar según distintos niveles. Hay grados de posesión más intensos que otros, y según esos grados se establece la relación medio-fin. Cuando las posesiones humanas son menos intensas, el modo de poseer es menos formal, menos intrínseco: cuando la posesión no termina de excluir la exterioridad de lo poseído, sino que simplemente se lo adscribe y lo adscrito sigue siendo fuera de la adscripción, la posesión es débil.

En otros niveles la formalidad posesiva es más intensa. Ya aludí a uno de ellos al hablar de la *práxis* cognoscitiva, o *práxis teleía*; en ella la posesión formal es estricta: se ve y se *tiene* lo visto. Entre los niveles cognoscitivos, la posesión intelectual es la más intensa por su estabilidad. Pero si la cosa poseída es externa, es decir, está en relación con el hombre sin ser intrínsecamente poseída, su posesión es un accidente con fundamento en el hombre. A tal accidente Aristóteles lo llama hábito predicamental.

De entrada hay que decir que el nivel inferior de posesión es medio respecto de su inmediato superior, el cual, si hay otro todavía más alto, se ordena a su vez a él. He aquí en resumen, la comprensión del hombre como un animal que tiene, es decir, como un animal cuya naturaleza no consta solamente de accidentes inherentes emergentes o sobrevenidos, sino que re-tiene.

Describamos brevemente el nivel inferior de posesión. Es el nivel que podemos llamar posesión corpórea. El hombre es capaz de tener según su cuerpo, lo cual distingue el cuerpo humano del animal. Para que el cuerpo humano sea capaz de mantener una relación de pertenencia con cosas, es necesario que comporte cierta potencialidad, y no esté enteramente acabado. Si lo estuviera, no podría poseer, puesto que la posesión es, en cierto modo, complementaria respecto del poseedor. Si el cuerpo humano estuviera enteramente acabado, sólo se le podrían añadir cosas, pero no estaría posesivamente abierto a ellas. Para que el cuerpo esté abierto posesivamente a algo distinto de él, es menester que no esté terminado. Intentaré mostrarlo con algunos ejemplos tomados de Aristóteles.

El Estagirita dice que el cuerpo humano es el único que puede ser vestido, en el sentido de que el vestido sea del cuerpo según una relación posesoria. En cambio, los cuerpos animales no adscriben a ellos mismos vestidos, sino que la protección del cuerpo animal es la piel, o el pelo, que son partes suyas. Un animal no se viste. Como es claro el vestido es distinto del cuerpo humano (la piel no). Sin

embargo, el vestido es tenido por el cuerpo justamente no siendo parte de él. El vestido se adscribe de tal manera al cuerpo que es tenido por él; se advierte así una relación de posesión, una *héxis*, el hábito categorial.

Que el vestido sea poseído por el cuerpo humano significa, ante todo, que quien marca la pauta es el cuerpo: por eso el vestido está hecho a medida, o el cuerpo marca la medida del vestido. Ser medida de aquello que se posee es imprescindible para que se trate de verdadera posesión; si no, sólo habría yuxtaposición.

Es obvio que el cuerpo animal no es la medida de ningún vestido. Si a un animal se le coloca alguna tela, hay que decir que no le va, porque el cuerpo animal es incapaz de adscribirse eso que llamamos vestido; simplemente, le rodea o le cuelga. Cuando se ve un perro llevando encima una especie de manta, resalta la evidencia de que la manta no está medida por el cuerpo del perro, sino que le es simplemente ajena.

Aristóteles propone también el ejemplo del anillo. El anillo es tenido por el cuerpo humano. A un animal no se le puede poner un anillo, ni nada parecido, de tal manera que el animal lo tenga. Se puede poner un collar a un perro para llevarlo, pero eso es una sujeción: el anillo se subordina al cuerpo, porque el cuerpo al poseerlo lo mide; en cambio, con el collar se sujeta al perro. También al caballo se le pone un bocado, pero el bocado es para guiarlo; el caballo no tiene el bocado como el hombre tiene el vestido.

Como he dicho, en tanto que un cuerpo está determinado, no posee. Para que el cuerpo pueda poseer es preciso que no esté enteramente actualizado. Aristóteles entiende la mano como una parte especialmente potencial del cuerpo humano, y por ello apta para modalidades de tener casi infinitas: el *homo faber*, la mano de obra. La mano se distingue de la garra o de la pezuña. La pata animal está terminada; en cambio, la mano no está terminada, y por ello es capaz de muchos usos. La mano posee usando. Esta forma de posesión da lugar al utensilio. Decir que el hombre es capaz de posesión corpórea equivale a entenderlo como el ser que fabrica, usa y maneja.

Al pasar del estar vestido a la actividad manual, se da uno cuenta de que la mano es más potencial que otras partes del cuerpo. La mano es formalmente poseedora: se tiene *en* la mano. El tener en la mano es medido por la mano misma y es una activación: la mano puede manufacturar. Manufacturar quiere decir, por lo pronto, ac-

tualizar potencialidades de la mano. Esa actualización es comunicada a lo poseído. La mano se puede usar de muchísimas maneras.

Si uno no se admira, no es filósofo. El carácter usual de la mano es admirable. La mano no está terminada como la garra, como la pezuña, pero a cambio de eso, es modulable, poseedora y fabricante. Por eso, el hombre es un ser técnico. Una de las partes de la antropología es la técnica. No sería posible la dimensión técnica del hombre sin un cuerpo capaz de adscribirse cosas. La adscripción modifica las cosas adscritas: con la mano se puede tocar el piano, golpear, esgrimir una espada, manejar un timón, pilotar un avión; la mano sirve para todo. Es el medio por excelencia, porque es peculiar de su poseer una dimensión funcional ejecutiva. A la mano se adscribe un instrumento, al cual comunica su capacidad ejecutiva respecto de un material; es lo que hace, por ejemplo, un escultor con el escoplo.

También existe el gesto manual (no sólo el del rostro). Los gestos son significativos. Hay un lenguaje de las manos, por ejemplo, el saludo. El vestido se teje con aparatos que se manejan. También el vestido tiene carácter gestual o manifestativo. Hay, en suma, un tipo de realidades que se caracterizan por estar adscritas a la actividad manual. Es un mundo humano, dotado de significación. Con la mano el hombre maneja el tenedor, el cuchillo. El hombre no come sólo con la mano, sino que utiliza instrumentos manuales para comer. El tenedor es tenedor en tanto que es tenido en la mano. Insisto, existe un mundo humano constituido por las cosas de uso, por la técnica. El hombre es técnico porque su cuerpo no está terminado.

Las cosas de uso son *khremata*. *Khremata* es equivalente a *pragmata*. El hombre posee un mundo construido por él. Las realidades de ese mundo son *khremata* o *pragmata*. Es evidente que sin el cuerpo dicho mundo no existe. El cuerpo es medida configurante: hace un automóvil o una cacerola, o una espada a su medida. *Khremata* son las cosas a la mano: el utensilio, el artefacto. Para captar el primario valor antropológico del tener corpóreo, la mejor palabra es *utensilio*.

Heidegger ha llamado la atención sobre este importante asunto. En los primeros párrafos de *Ser y tiempo* se pone de manifiesto el carácter medial del útil (*Zeug*), que reside en el estar en la mano, en el estar siendo usado (el martillo *es* martillo al «martillear»). El hombre usa utensilios porque su cuerpo es potencial. El hábito predicamental es un accidente exclusivo del cuerpo humano.

Aristóteles recoge de esta manera observaciones del sofista Protágoras de Abdera. Protágoras formuló la sentencia siguiente: el hombre es la medida de todas las cosas. Esta sentencia se toma a veces como una declaración de relativismo; no es nada claro que ésa sea su intención, pues la totalidad de las cosas de que habla Protágoras son los *khremata*. Aristóteles retoma el descubrimiento protagórico por entero y fija su estatuto ontológico. El cuerpo humano es posesivo. Espléndida averiguación que Heidegger repite a su vez. Se trata de una dimensión innegable del hombre.

OTROS NIVELES DE LA POSESIÓN HUMANA: LA ÉTICA

No todas las dimensiones del hombre son consideradas en el *Corpus Aristotelicum*. Con todo, es muy oportuno tomar la filosofía de Aristóteles como punto de referencia, para ver qué averiguaciones contiene, dónde están sus límites. Por otra parte, la antropología del Estagirita tiene algo que decir sobre los añadidos que se le han hecho. Muchos de los caminos que se han seguido para llenar las lagunas aristotélicas han terminado en resultados incoherentes, por lo cual hay que retornar a Aristóteles para ver hasta qué punto podemos sacar de él inspiración para continuar la antropología.

En el Estagirita falta una filosofía de la historia y no hay un tratamiento de la persona. Tampoco aparece la idea de progreso, que es moderna. Surge en el siglo XVII (el primero que emplea la fórmula es Leibniz); como se ha indicado ya, se afianza en el siglo XIX y se mantiene hasta nuestros días; aunque ahora nos damos cuenta de que el progreso tiene derivas contraproducentes, como advierten los sociólogos y los filósofos de la cultura.

Los teóricos del progreso sostienen que podemos articular la historia de alguna manera. Somos sujetos históricos, y, como tales, poseemos una cierta racionalidad que nos permite ir construyendo el futuro. La teoría del progreso comporta, por tanto, una interpretación de la acción práctica humana. Si esa acción es suficientemente racional, si está al servicio de los intereses humanos, llegará a metas deseables, a mejorar las condiciones de vida, etc.

Aristóteles distingue varios tipos de razón práctica. Ya he señalado cómo pensaba la razón práctica técnica: de acuerdo con el hábito predicamental. Pero dicha racionalidad no es la única, porque también existe la razón política y la ética, que no se piensan así. Esas tres dimensiones de la razón práctica humana no deben confundirse: unas son superiores a otras y no versan sobre lo mismo (por ejemplo, la ética se plantea el problema de la perfección de la naturaleza humana; es el tema de la virtud, de la *areté*).

Hay distintos niveles de acción, y por tanto, distintas potencialidades o capacidades humanas. Como poseedor, el hombre no es un ser simple, unilateral, sino sumamente rico, pues su tener está constituido por distintos niveles (no capas; entenderlo así no sería aristotélico). Hay niveles superiores e inferiores, aunque no aislados: todos ellos se han de coordinar. La primera forma de coordinación que propone Aristóteles es la de los medios y los fines: lo que es superior es fin, y lo que es inferior tiene carácter de medio. La posesión inmanente, o cognoscitiva, es superior a la tenencia productiva, manual, etc., de manera que ésta estará al servicio de aquella. Y si la virtud es superior a la posesión inmanente, la razón está al servicio de la felicidad, de la última actualización del ser humano en términos de *eudaimonía*. Asimismo, los distintos niveles de la actividad posesiva son complementarios: no cabe tenencia corpórea sin conocimiento. Las manos no serían actualizables sin conexión con el cerebro, etc.

En la teoría del progreso subyace un desconocimiento de esas distinciones y coordinaciones. Por ejemplo: si se entiende que sólo la acción productiva mejora la condición humana, se olvida la virtud. Si fiamos demasiado en nuestra capacidad técnica, si sólo nos fijamos en el desarrollo de los productos o en la satisfacción de las necesidades, o en lo que Aristóteles llama la crematística (la preocupación maniática por los *khreímata*), se puede pensar que el hombre únicamente mejora desarrollando las actividades de ese nivel, es decir, que sus fines están ahí: resultaría entonces que el recurso que tenemos para mejorar es producir más y mejor. En el momento en que el asunto se plantea así, se olvidan las demás dimensiones humanas; caemos en dificultades insolubles, que al final abruman y desmoralizan. Ya hemos visto algunas de las aporías a que se presta el progreso. Desde este punto de vista, Aristóteles sigue siendo actual.

Si todo es producir, el que tenga más ha progresado, y el que tenga menos se ha quedado atrás. Aparece así la distinción entre el

desarrollo y el subdesarrollo. ¿Qué decir entonces de la ética? Si sólo el progreso hace mejor al hombre, la ética tiene que ver exclusivamente con el tener corpóreo. Sin embargo, las relaciones de producción, o trabajo, dan lugar a problemas de expropiación. Frente a ellos, los valores éticos que se esgrimen van dirigidos a restablecer cierta igualdad. El egoísmo, la insolidaridad, la ruptura del orden social y la lucha prevalecen. El mundo humano se transforma en un combate que los hombres entablan para hacerse con los resultados de su acción, en cuya posesión se cifra el valor de la vida. Es lo que se llama determinismo económico, el cual provoca el escándalo en la conciencia moral y moviliza la ética en el sentido indicado.

Ahora bien, dicha movilización es insuficiente, y por eso se registra una paradoja que no deja de ser trágica: se está suponiendo que ser mejor es tener más. Pero entonces ¿cómo justificamos el reparto de esas tenencias entre los que no saben trabajar? Es posible tener éxito (al menos a corto plazo) y ser una nulidad ética. Se percibe que la posesión corpórea no da para tanto: se esperaba mucho de ella, y, al final, uno queda defraudado. No es correcto cifrar la perfección del hombre exclusivamente en la producción. Por sí sola la producción no nos hace mejores.

Además, no cabe pedir a la ética una productividad de ese tipo: sostener lo contrario es lo que se llama consecuencialismo ético. Claro está que, si no aceptamos este enfoque, nos encontramos con el otro extremo de una dicotomía la ética del deber ser: «eso no lo hago porque va en contra de mis convicciones y mis principios, y me es indiferente el resultado». Es la distinción propuesta por Max Weber entre la ética de convicciones, del deber (por ejemplo, la ética kantiana) y la ética consecuencialista, de los resultados.

Este dualismo ético es conflictivo. El kantiano desprecia los resultados, y actúa según una total pureza moral desde el punto de vista de la intención. Pero el consecuencialista acusa al kantiano de irresponsable, porque con su ética se paraliza la práctica humana. Por otra parte, el consecuencialismo tampoco se puede admitir, porque es imposible prescindir de la intención.

La pretensión de pureza ética que sostiene la llamada ética de las convicciones es inalcanzable o quimérica. El absolutismo normativo del imperativo categórico es irrealizable porque ignora la más alta forma de posesión, que es el hábito moral (o virtud). Si el consecuencialismo sólo tiene en cuenta la posesión corpórea, el in-

tento de superación del hedonismo propuesto por Kant es unilateral, porque la voluntad humana ella sola, o no perfeccionada por la virtud, es demasiado débil para lograr dicha superación.

Los hábitos de la voluntad (también la inteligencia es susceptible de hábitos) son perfecciones intrínsecas que siguen al ejercicio de sus actos; por tanto, como perfecciones adquiridas, son poseídas por la facultad del modo más íntimo: constituyen, como perfecciones suyas, su propio crecimiento o fortalecimiento. La posesión corpórea es débil por ser lo poseído exterior al cuerpo. La posesión inmanente es más fuerte, pues corre a cargo del acto cognoscitivo en el cual está el objeto conocido. El hábito es un nivel superior de posesión, al que cabe llamar intrínseco, por constituir el perfeccionamiento de la facultad en cuanto que tal, o estante en ella, y elegante de ella.

Sin la consideración de la virtud, la ética queda incompleta. A la acción práctica del hombre acompañan quiebras inevitables, porque no corresponde a ella de inmediato la consolidación de la naturaleza humana sino más bien a la virtud, que viene a ser como la realimentación del principio natural de la acción. Por eso, corresponde a la ética la consideración de la productividad de la acción no sólo hacia afuera, sino también hacia dentro del hombre mismo. La producción externa de la acción consiste en la consecución de bienes; la productividad hacia dentro consiste en hacer al hombre bueno. Esto último es lo más importante, puesto que la mejora del hombre hace posibles acciones más altas. Por eso, el crecimiento del espíritu comporta virtudes, y no es un devenir automático. Ha de tenerse en cuenta también que el hombre puede adquirir hábitos malos (vicios). Las acciones que provocan vicios han de ser evitadas; es éste un imperativo moral que el consecuencialismo ignora. Las consecuencias de tal ignorancia son ruinosas, y señalan la limitación de dicho planteamiento.

Al encerrar la ética en el dualismo entre el absolutismo del deber impracticable y el consecuencialismo unilateral, se provoca la perplejidad de la conciencia moral. Desde esa dicotomía es casi inevitable una conclusión agnóstica y, en el fondo, atea. ¿Cómo atreverse a pensar que el hombre es creado por Dios si es incapaz de perfeccionarse al actuar? Dios es violentamente expulsado del mundo humano. Platón, en *Las Leyes*, reaccionó contra este peculiar ateísmo práctico (sostenido por Protágoras), y por eso declara que el único *métron* es la divinidad. No es necesario llegar a ese extre-

mo. La productividad humana es, en principio, buena. ¿Permite ello olvidar la virtud? De ninguna manera. Los tres niveles de la posesión humana son compatibles, y se requieren unos a otros. No es obstáculo para ello que la productividad práctica sea progresiva. Todo lo contrario: el progreso técnico señala con nitidez la relación del hombre con las criaturas materiales. A dicho tipo de técnica, Aristóteles la denominó despótica. Con ella no se resuelve la cuestión de la relación del hombre con el hombre. También las relaciones interhumanas son objeto de una ciencia, que Aristóteles llama política, la cual es una continuación inmediata de la ética.

La práctica humana es el motor del progreso. Es evidente que poder utilizar el hierro en gran cantidad, fue, en su momento, una mejora grande. La primera fase de la industrialización es metalúrgica. Las fábricas más importantes en el siglo XIX son las acererías. Después se pasó a la química, los plásticos, etc., y ahora estamos en la era de la informática.

Pensemos en el hierro. Con él hacemos muchas cosas: ferrocarriles, puentes, etc. Entre una diligencia y el ferrocarril, es preferible el ferrocarril. ¿Cómo emplear el hierro en gran cantidad? Ello exige el carbón, porque el hierro no puede utilizarse si no se funde. Solamente con bosques fósiles ha podido sacarse adelante la productividad metalúrgica moderna. Sin la hulla no se hubieran podido utilizar grandes cantidades de hierro. Además, el hierro tampoco se hubiera podido tratar bien quemando madera de los bosques vivos. Cuando se descubre la utilidad del petróleo, la hulla se utiliza menos.

Organizar la producción es un objetivo complejo. El mundo práctico es flexivo; unas cosas remiten a otras: no existe el instrumento único. El martillo no sirve para nada si no hay clavos y los clavos no sirven si no hay nada que clavar. Si falla un elemento, el plexo de los utensilios se deshace.

Se podría continuar la descripción. Pero la razón práctica humana no se agota con ello. Cada grado de producción ofrece también inconvenientes. Así, la contaminación de Londres por la industria hullera era hace años mayor que la actual. El uso del petróleo también da lugar a malas consecuencias ecológicas: quizá el mundo humano fuera menos rico antes, pero el hombre puede hacerlo además de rico, inhóspito. El progreso no es el camino para la implantación total de la ética.

Vista desde Aristóteles, semejante esperanza rayaría en la ceguera, porque habría olvidado que hay distintos niveles de la razón

práctica y que ningún nivel es enteramente trasladable a los otros. La ética no es realizable por completo en términos de producción. Los griegos, por lo general, prestaron poca atención a la técnica (no pusieron empeño en desarrollarla). Aristóteles, sin embargo, nunca pensó que existiera incomunicación entre la ética y la preocupación del yo empírico por la satisfacción hedónica de sus necesidades naturales, como sostiene Kant en la *Crítica de la Razón Práctica* (más tarde cambia de postura). Un hombre moderno puede echarle en cara a Aristóteles que se equivoca al no percibir la importancia de la técnica productiva y al vincular su cultivo excesivo a un vicio: la crematística. No veo inconveniente en matizar algunos puntos de la insuficiente consideración aristotélica de lo instrumental, pero sin incurrir en la ética consecuencialista. En el consecuencialismo, el hombre simplemente queda confundido con lo que hace. Aparece por fuerza entonces el maquiavelismo: no se tienen en cuenta más que los medios.

La producción no está autojustificada; la perfección del hombre está en las virtudes. Lo útil no es la virtud; es otro nivel posesivo. Por mucho que el hombre se empeñe, sin virtudes no puede hacer enteramente coherente el curso de su acción. Por tanto, la idea de construir un mundo técnicamente perfecto es desatinada, porque ahí no está la perfección del hombre. La producción es connatural al hombre, pero su perfección reside en la virtud.

Aristóteles ofrece un planteamiento ético muy matizado, que las versiones modernas de la ética no han superado. El tener humano es cuestión de niveles. ¿La ética? La iremos implantando en la medida de lo posible si adquirimos virtudes. ¿La productividad? Hemos de desarrollarla sin perder su control. ¿Y la racionalidad? Es preciso seguir investigando. Si no, esta vida sería muy aburrida. La condición humana se caracteriza, desde la dignidad de la persona, por una provisión de recursos bastante seria, y una capacidad inventiva notable. Pero eso no tiene un desenlace definitivo aquí, en la historia. Basta recordar el hecho de que hay que volver a educar a cada generación; no está garantizado que la siguiente sea mejor.

Hoy soplan aires de renuncia a la razón práctica. ¿En qué consiste la renuncia a la ética? En el relativismo. Se alega que estamos en una sociedad pluralista, caracterizada por un politeísmo de valores: no hay ningún bien absoluto, sino que cada uno tiene el suyo. Pero esa incomunicación es inadmisibile, y más cuando se admite la debilidad del pensamiento, es decir, la inminente posibilidad de

equivocarse. Por aquí se acaba en un irracionalismo desamparado. Ya he dicho que la razón no puede enteramente con la historia. Algunos, como el gallo de Morón, chillan su decepción por el fracaso de las viejas utopías idealistas instalándose en la superficie de la vida: que cada cual piense lo que le de la gana: ¿qué más da?

Otros se acogen a la crisis ecológica y denuncian la técnica. Tampoco esto es admisible. No es posible que haber inventado el ferrocarril, el avión, etc., sea de suyo contraproducente. Sin duda hemos incurrido en un vicio contra la prudencia, que destruye la naturaleza. Ahora bien, los vicios son corregibles. En otro caso, la visión del futuro se obtura, o se hace más pesimista que la deriva degradada de los regímenes políticos de Platón, que termina en la catástrofe a partir de una primitiva edad de oro. También las ilusiones progresistas terminan en humo, y, además, por el camino lo arrasan todo. ¿Pero no cabe salir del error? ¿No será que la ética se ha de coordinar con la producción, sin que la razón práctica sea unívoca?

De entrada, grandes extensiones del ser humano están por colonizar éticamente. Las virtudes se adquieren gradualmente. La educación ética ha de contar con una dosis abundante de comprensión. El hombre madura durante toda su vida, y exigirle una completa coherencia práctica antes de tiempo es, precisamente, inoportuno. El rigorismo es contraproducente. Hay que aceptar con tranquilidad la condición humana: estamos hechos para crecer. El crecimiento requiere ayuda, y educar consiste en proporcionarla. La vida es una línea quebrada porque los errores prácticos son inevitables. Pero esa circunstancia no es motivo para renunciar, sino todo lo contrario: una invitación a corregirse. Por eso se dice que la razón práctica es correcta; correcta significa corregida. Que la ética no se plasme enteramente de una vez no quiere decir que no exista. Por eso, tampoco se puede erigir la producción en un valor absoluto.

El crecimiento interior consiste en la virtud. La madurez humana se mide por la capacidad de asumir responsabilidades. Por tanto, la relación de la ética con el fracaso es ambivalente. El que se niega a ejercer actividades que comportan responsabilidad –autoría– ha fracasado ya, porque ha renunciado a contribuir con la aportación de lo propio: la ha omitido, se ha inhibido. Sin embargo, por otra parte, la responsabilidad va acompañada por el riesgo: nuestro conocimiento del futuro es imperfecto. He aquí el enclave de las consecuencias en ética: son tantas, y tan prolongadas, que ignoramos su alcance último. Una de las equivocaciones del consecuencialismo

reside en ello: las consecuencias de nuestros actos no se pueden medir a corto ni a medio plazo; tan sólo unas cuantas son verificables en un plazo razonable; las más se sabrán en el *Jüngstegericht*, el juicio final. Por consiguiente, aunque la ética no es capaz de evitar los fracasos inmediatos, únicamente la virtud nos libra del fracaso definitivo (que es, a la vez, la ruina de la dinámica de nuestro ser).

La situación en que hoy se encuentra el pensamiento ético y político no parece excesivamente brillante. Por eso es conveniente escuchar el mensaje aristotélico. La razón práctica no es unívoca. Existen distintos niveles posesivos. Hay que aprender a jugar con la distinción entre ética y técnica sin separarlas; precisamente porque el incremento de esta última ha sido muy intenso en los últimos siglos, sin el crecimiento interior que es la virtud, el hombre es desbordado por ella y deja de gobernarla: se le escapa de las manos. Tal situación de los *khremata* es paradójica y, por lo mismo, abierta a fuertes, desconcertantes, aporías. Repito que el modo de afrontar dificultades propio de la razón práctica es la corrección. Sin embargo, el desconcierto nos hace perder el tino, y nos limita a apelar al consenso o a las fórmulas de marketing.

TERCERA PARTE

MÁS ALLÁ DE ARISTÓTELES

HACIA UNA NUEVA MATEMÁTICA

Hemos expuesto en la Segunda Parte de este libro algunos asuntos que interesan a la filosofía de la ciencia: cuál es modelo teórico con que se ha construido la física científica a partir de Galileo, y las nociones básicas que, más tardíamente, ha ido logrando la biología. El estatuto de la ciencia es un problema filosófico, aunque conviene consultar a los científicos, porque son los que llevan la investigación entre manos.

Además de las dos líneas de investigación biológica citadas (el código genético y de la evolución), hay otra cuyo interés es enorme: el estudio del sistema nervioso. Como se sabe, el sistema nervioso se piensa, sobre todo desde Cajal, como constituido por unas células muy especiales, que se llaman neuronas. Se ha dicho que una de las características de las neuronas estriba en que, una vez formado el sistema nervioso, no se reproducen. Hoy esto no es seguro. Por otra parte, las neuronas constituyen algo así como un sistema, una especie de red, cuyas conexiones desde el punto de vista morfológico se llaman sinapsis. La investigación actual versa, entre otras cosas, sobre dos extremos hasta hace poco descuidados: si en el dinamismo del sistema intervienen sólo las neuronas, o también otras células próximas, que se consideraban como células de soporte; en segundo lugar, como las neuronas son en cierto modo discontinuas, la relación entre ellas plantea grandes cuestiones. Se ha pensado que esa relación se debe a agentes químicos: por ejemplo, una neu-

rona motora tiene en el extremo de su axon unas vesículas que producen acetilcolina. Cuando hay una orden nerviosa, se produce una descarga de acetilcolina que contrae el músculo. Pero la acetilcolina es sólo uno de los conectivos químicos; hay muchos más, no todos conocidos. Si esas sustancias químicas son producidas por otras células, el asunto se complica bastante. Por otra parte, tampoco se conoce bien el metabolismo neuronal: es difícil de investigar; además, el estudio del sistema nervioso se ha hecho atendiendo a la manera según la cual se constituyen los circuitos, se alternan y se modifican. En esta línea se ha avanzado, pero las cuestiones a las que he aludido no están suficientemente aclaradas. Queda mucho camino por delante. Quizá al recorrerlo sea posible precisar la analogía entre el cerebro y los ordenadores, de lo que se ocupa la llamada teoría de la inteligencia artificial.

Por lo demás, tanto la biología como la física se encuentran en una situación de crisis de modelos. Heidegger hablaba de una crisis de fundamentos. A mi modo de ver, no se trata estrictamente de eso, porque la ciencia moderna no se ocupa del fundamento, que es un tema metafísico: se constituye con postulados y empleando un aparato matemático verificable. Con ello se consiguen modelos, es decir, representaciones limitadas, reducidas, de lo real. Aunque muchas veces se dice que los modelos son inevitables, porque hemos de entresacar rasgos de lo real por ser imposible su representación completa (la idea de mapa responde a la misma imposibilidad), la verdad es que los modelos son insatisfactorios. Ahora bien, si aspiramos a una comprensión más completa de lo real, ha de modificarse el enfoque de la ciencia usado en la Edad Moderna.

¿Hay correlatos aristotélicos de esa aspiración, o habría de cumplirse siguiendo otra inspiración, y dejando definitivamente atrás a Aristóteles? Conviene ampliar el alcance de la pregunta. En rigor, para la filosofía los modelos no son apropiados, porque la filosofía busca comprender y la comprensión no es lo mismo que la representación. La pregunta afecta más que a Aristóteles a la filosofía moderna. Sin duda, algunos grandes filósofos modernos (sobre todo Hegel y Heidegger) han dejado a un lado la ciencia de su tiempo (aun conociéndola bien) porque no se han contentado con la representación. Pero otros han contribuido a construirla (como Descartes y Leibniz) o la han asumido (es el caso de Kant, que concede importancia a la representación –*Vorstellung*– en la *Crítica de la razón pura*, y determina la temática de la *Crítica de la razón práctica* por

su ausencia). En Aristóteles, la intención primaria de su cosmología no es representativa (si bien se puede trasladar a una representación imaginativa).

Si la ciencia moderna se ha asentado en modelos, y hoy empieza a pensarse que cabe proceder de otro modo, ¿a qué referimos a Aristóteles: a la ciencia que se hace o a esa otra que comporta un cambio profundo? Hasta el momento lo hemos referido a la primera. Quizá puedan referirse a esa revisión del planteamiento algunas observaciones del Estagirita.

Lo primero que conviene decir es lo siguiente: desde un punto de vista complementario de lo dicho hasta ahora sobre la ciencia, la ciencia moderna es el intento de someter lo real al cálculo; la razón científica moderna es calculante: trata de los aspectos de la realidad susceptibles de ser medidos, y de correlacionar todas las medidas. Ello implica una interpretación de la matemática que permite el cálculo. Este tipo de matemática suele llamarse matemática lineal. Si nos atenemos a ella, diríamos que, para la ciencia, lo real es lo medible. Si exageramos —reductivamente— dicha perspectiva, diríamos que lo que no se puede medir no existe (en cierta ocasión un científico, para el cual la filosofía es una elucubración inútil, me aseguraba que no se trabaja con conceptos y que, si alguno de ellos entraba en el laboratorio, había que perseguirlo como a una mosca, por asepsia mental).

Sólo existe lo que se puede medir: es una convicción característica de la concepción científica moderna estándar: se considera que sólo así la investigación científica puede tener aplicaciones prácticas, y ésta es una de sus grandes justificaciones. Pero la utilidad no es lo mismo que la verdad, sino una categoría subsidiaria suya. Sin la verdad, la utilidad se busca a ciegas, por lo que fácilmente se transforma en su contrario, lo perjudicial.

En el momento actual de la humanidad es más necesario que nunca elevar el nivel de la gente. De otro modo, no podemos controlar los problemas socio-políticos que tenemos. O cultivamos el saber, o no podemos hacer frente, por ejemplo, al reto ecológico. El reto ecológico pone de manifiesto lo que hay de antipráctico en las aplicaciones de la ciencia moderna. La ciencia moderna consigue resultados útiles, pero, a la larga, parece hacer imposible la supervivencia del hombre sobre el planeta: un balance negativo. Ante esto, algunos ecologistas piden menos técnica, o técnicas más blandas, menos contaminantes, etc. Pero no podemos parar, sino que para

resolver la cuestión hemos de cambiar la tecnología, y, en el fondo, movilizar el saber científico hacia adelante.

Pero este problema no es el más grave. Hay otro gravísimo que es el problema del orden internacional. El problema ecológico quizá se podría controlar, sobre todo en los países desarrollados; en los subdesarrollados menos, porque funcionan con industrias anticuadas, y no tienen dinero para invertir en medidas anticontaminantes. Pero el problema del orden internacional es mayor: carecemos de él. Hoy en día es patente que la humanidad está muy interrelacionada, pero tenemos conflictivas fronteras culturales y problemas no resueltos de modelos organizativos sociales.

La incomunicación cultural hace imposible el orden internacional. Pero sin orden internacional ¿cómo gestionar las relaciones cada vez más estrechas entre los pueblos? Estamos en una fase crítica, que hace a mucha gente pesimista. Pero ser pesimista conduce a conformarse, y conformarse es la peor postura que hay. El conformista es un conservador y el conservador se parece al diablo, porque ha renunciado a su fin. No, la única actitud ante las cuestiones difíciles es atacarlas, y no a la ligera, sino, como suele decirse, agarrando el toro por los cuernos.

Sentemos un balance de lo dicho en este apartado.

1.º La utilidad no es una categoría decisiva.

2.º La persecución del éxito olvida problemas que hemos de resolver —ecología, orden internacional— cuya dificultad reside en su complejidad. Es preciso aprender a tratar lo complejo. Las simplificaciones reduccionistas son inadecuadas.

3.º La noción de modelo está vinculada al representacionismo. Es una noción reductiva: no podemos abarcarlo todo. El representacionismo sostiene que sólo podemos estar ciertos de lo directamente manifiesto, de lo que aparece ante la mirada vigilante sin ocultar nada más profundo o complicado. Así formula Descartes las llamadas ideas claras y distintas: sólo lo son las ideas simples (sólo lo simple es distinto —inconfundible— y claro en su directa aparición ante la mirada de la mente).

4.º Hoy se empieza a caer en la cuenta de que estos tres puntos son insostenibles y que, por tanto, es preciso imprimir a la ciencia un drástico cambio de orientación: hay que abandonar la idea de que la ciencia consiste en calcular o medir.

Medir es un modo bastante superficial de saber, una comparación que proporciona poca información sobre lo real. Para ir más al

fondo de las cosas, es preciso preguntar si la matemática es la ciencia de la cantidad. Si la matemática sirve para el cálculo, la matemática estudia la cantidad. Este es el parecer de Aristóteles. La teoría aristotélica sobre la matemática ofrece este gran inconveniente (ya veremos en qué sentido lo es); pero precisamente por eso, el cultivo de la matemática le interesa poco: conocer cantidades no es lo más importante.

Aristóteles sostiene, asimismo, que las matemáticas no son buenas. Esto quiere decir que no versan sobre el fin, o que la causa final no se conoce con ellas. El aserto es correcto mientras la matemática se reduzca al cálculo. Ahora bien, hoy los matemáticos empiezan a entender que el cálculo es un capítulo que se debe traspasar. En sentido estricto, calcular es resolver ecuaciones de modo unívoco¹.

1. Henri Poincaré llamó la atención hace cien años sobre una dificultad de la matemática de la llamada mecánica de los sistemas cerrados (que son los compuestos por pocos cuerpos aislados de perturbaciones externas. Su interacción es expresable matemáticamente). Un sistema cerrado famoso es el sistema solar tal como lo formuló Newton. Ahora bien, al pasar al llamado tercer cuerpo las ecuaciones son éstas:

Se trata de un sistema hallado a partir de los tres principios de Newton, más la ley de atracción de masas, más el principio de superposición lineal. r_1 , r_2 , r_3 son funciones vectoriales del tiempo desconocidas, que representan el vector de posición de cada una de las tres masas que interaccionan gravitatoriamente.

Los niveles de solución de una ecuación diferencial son:

a) existencia y unicidad de soluciones para condiciones iniciales fijadas (en este caso son los vectores de posición y sus primeras derivadas en un instante determinado). Por averiguar: qué condiciones iniciales hacen que la solución exista y sea única. En este caso está resuelto, y además es demostrable por la teoría general de ecuaciones diferenciales.

b) dadas esas condiciones iniciales, hallar la solución escribiéndola en forma de cuadratura (integrales ordinarias). Esto no está resuelto: se ha impuesto una regla que es válida para algunas ecuaciones diferenciales pero no exigibles para todas.

Actualmente se concede gran atención a la matemática no lineal (variables no ligadas por una constante). Las soluciones de las ecuaciones no lineales no se pueden tratar en general². Sólo en las últimas décadas el uso de ordenadores de gran velocidad ha permitido encararlas. Se ha descubierto que en ellas un pequeño cambio en una variable puede modificar otras variables de un modo inesperado, o catastrófico (en ellas no son válidas las aproximaciones «lineales» a que aludimos en la nota 1). Una característica de las ecuaciones no lineales es la realimentación positiva (multiplicación por sí mismo de un término).

A veces se dice que este tipo de matemática es blando (y el otro duro, como se habla de técnicas duras y blandas; es claro que un ordenador no es contaminante desde el punto de vista ecológico), y que permite un conocimiento de la realidad no cuantitativo, sino cualitativo³, es decir, entender la génesis de formas, o su modificación. En este sentido se habla de la relación entre el caos (la pulverización o ruptura de cualidades) y el orden (la morfogénesis). Dicha relación sería reversible, o de tipo especular –se daría en los dos sentidos–. Se estima, además, que tal reversibilidad permite una consideración holística, o total, con la que se iría más allá de la noción reductiva de modelo.

c) obtener la solución por el procedimiento que sea (algoritmo finito o infinito) que permita una solución numérica tan aproximada como se quiera a la solución a), que sabemos que existe y es única (en rigor, esto es lo mismo que lo que se entiende por solución de una cuadratura. Además, para saber lo que vale el seno de un ángulo hay que sumar una serie infinita, es decir, por aproximación –la función seno es ignota en todo el proceso anterior–).

Sin embargo, Poincaré mostró que un sistema tan determinista como el solar podía ser inestable (al menos, alguna órbita) precisamente con una variación mínima de la fijeza de las condiciones iniciales, es decir, que la aproximación a a) puede no serlo tanto como se quiera.

2. En Einstein hay una aproximación al planteamiento no lineal.

3. Los educadores siguen a veces teorías psicológicas deficientes; por eso, han pensado que convenía enseñar a los niños la constancia de la cantidad para empezar a formar su capacidad abstractiva. Una prueba típica es ésta: se muestra al niño dos recipientes de formas distintas, y se trasvasa el agua contenida en uno al otro. Se pregunta entonces si ahora hay más o menos cantidad que antes. Claro es que como la cantidad no depende de la forma del receptáculo, supuesto que no se haya perdido nada al trasvasar, la cantidad no ha variado. Sin embargo, la pregunta no está bien planteada. Si el niño tuviera la mente formada, respondería que no se trata de si hay más o menos cantidad, sino que el agua es la misma. La cantidad no pasa de ser un accidente.

Aristóteles acepta que la matemática funciona con números. Para sumar 1 y 1, los dos *unos* tienen que ser iguales. Ahora bien, ¿realmente los unos son iguales, o diferentes? ¿el primer uno es idéntico al segundo uno? Es una pregunta que hace Frege, aparentemente enigmática, pero con mucho sentido: es necesario, por un lado, que los unos sean distintos y, por otro, que esa distinción no impida su igualdad. Porque si los *unos* variaran, no se podrían sumar. Si considero números fijos o hetero-respectivos, construyo matemática lineal; pero si considero que también son autorespectivos, entonces la matemática es no lineal. La matemática más interesante sería esta última, porque permite una visión interna o cualitativa.

Supongamos que la matemática cuantitativa no es más que un tipo de matemática, y que hay también matemática cualitativa. Entonces la noción de evolución adquiere un nuevo sentido, pues hasta hoy la noción de evolución se ha montado sobre una idea que, aunque no se repare en ello, pertenece a la matemática lineal. Hay especies y variación de las especies⁴ (o como decía Lavoisier: la materia ni se crea ni se destruye, solamente se transforma; de manera que lo que hay a un lado y a otro de una transformación es igual). Es un modo de pensar; pero ¿es el único? ¿el universo es así? ¿lo que realmente acontece es así? Estas preguntas afectan a los supuestos de la ciencia moderna. Se propone continuar fuera de dichos supuestos. El postulado según el cual el espacio es isotrópico solamente abre paso a la matemática lineal: si el espacio es igual en todas sus partes, externas unas a las otras (*partes extra partes*), la matemática lineal puede imponer sus procedimientos de cálculo.

Aristóteles no admite sólo el fijismo cuantitativo, sino el cualitativo, es decir, la fijeza de las formas. Para Aristóteles la forma es uno de los sentidos del acto; la *entelécheia* es la forma. La forma es

4. En rigor, la evolución está suponiendo la constancia de la especie. Si no se admite dicha constancia, no se puede plantear el cambio de especie. Si la especie de suyo no es estable, constante, hablar de cambio de especie carece de sentido. De manera que los orgullosos evolucionistas no han cambiado de paradigma: es que yo soy evolucionista y con ello me opongo al fijismo: las especies no son iguales, sino que cambian. Sí, las especies no son constantes, pero hay una constante sin la cual ese cambio no se puede pensar y usted la admite. Si admitiera que la especie es un conjunto de variables que no tiene que ver con constantes, su formulación en matemática lineal no serviría; es una combinatoria y nada más: una combinatoria con reglas constantes.

acto y, por tanto, inmutable. Precisamente por eso, a un aristotélico le resulta extraña la idea de evolución. La forma, para serlo, tiene que ser la misma que es; si cambia lo más mínimo, es otra.

La inflexión actual de la matemática hace accesible una serie de temas que no tienen que ver con la cantidad, sino con aspectos formales de la realidad. Un aristotélico podría alegar que ello no le afecta, porque las formas fijas son, propiamente, las formas sustanciales, y las cualidades son formas accidentales. Hay todavía algo más: la matemática no lineal habla de la relación entre el orden y el caos. En el aristotelismo, el orden no es exactamente la forma, sino el fin; por su parte, el caos podría asimilarse a la materia. Ello invita a formular tres preguntas: ¿respecto del fin se conserva en Aristóteles la fijeza de las cualidades? ¿El fin como orden consiste en la emergencia de formas cualitativas? ¿Cuál es el respecto del orden a la materia? La respuesta es la siguiente:

1.º Las cualidades no son la forma sustancial, pero muchas de ellas pertenecen a su naturaleza. En tanto que la naturaleza es la sustancia considerada como principio operativo, su respecto al fin es intrínseco y comporta movimiento.

2.º El tratamiento del fin no compete a la matemática. En física el fin es la causa final.

3.º Orden y materia en física son realmente causas: causa final y causa material; decir que son respectivas equivale a decir que son concausas.

Así pues, concluimos que es preciso desarrollar la física de las causas aristotélica si se pretende aproximar a ella la matemática no lineal, tipo de ciencia matemática que Aristóteles no conoció.

EL ATEÍSMO MODERNO

Al hilo de lo llevado a cabo en distintos campos del saber en la Edad Moderna, se ha sacado a relucir lo que en Aristóteles se corresponde con ello. Así se han logrado dos objetivos: averiguar hasta qué punto Aristóteles está todavía vigente, y exponer el modelo que adopta la ciencia moderna. En muchos aspectos dicha ciencia es antiaristotélica; pero hoy se registra un acercamiento a Aristóteles.

La interpretación de la causalidad que utiliza la física moderna es insuficiente. Aunque su conexión con la matemática ha dado lugar a resultados prácticos extraordinarios, que han sido su gran carta de presentación, hay en el mecanicismo una restricción de la comprensión de la realidad que se ha ido mostrando progresivamente. Paralelamente, se va recuperando el enfoque causalista que procede de Aristóteles. Tenemos otra vez un proyecto de avance teórico: se abre un camino hacia una más clara fundamentación.

La consideración del fundamento culmina en el tema de Dios, de lo divino. La mito-logía griega responde al principio antrópico, pues presenta a los dioses como una extrapolación de la psicología humana. La teología aristotélica llega a Dios como primero en el orden intelectual o en el orden de la causación (la de Platón comporta dimensiones morales). Este planteamiento se conservó en los medievales —es lo que llaman teología natural, preámbulo de la fe—. Leibniz habla de Teodicea, nombre poco apropiado porque significa «justificación de Dios», y a Dios no hay que justificarlo. Este plan-

teamiento metafísico debe mantenerse, aunque más elaborado, porque Dios es persona. A la comprensión de la personalidad divina contribuye el poner voluntad en Dios, lo cual es una aportación cristiana.

Dios es el tema más importante de la filosofía. Sin embargo, en la ciencia moderna Dios está excluido. Se tiene de El una visión excesivamente artesanal, como si fuera un arquitecto, lo cual comporta una cierta despersonalización (la persona es ante todo realidad donal). Además, en la fase en que la física moderna estimó completo su modelo, pensó que se podría prescindir de Dios, o que Dios no entraba en el campo de la investigación. Dios no es un tema científico. También en este sentido la física y la biología modernas han sido reduccionistas. Pero si se recupera la idea de la explicación de la realidad por principios, Dios vuelve a comparecer.

El ateísmo moderno (las grandes culturas históricas no han sido ateas) afecta a las bases mismas de la cultura occidental. ¿Se puede prescindir de Dios? Si la ciencia se considera un sistema cerrado, Dios no tiene sitio. El tema de Dios se confina en ese residuo del conocimiento humano en el cual la ciencia todavía no ha sentado su racionalidad propia. Dicha postura es injustificada, porque es imposible que la ciencia ocupe todo el pensar; la idea de que una racionalidad científica sea enteramente consistente es falsa.

Hay varios tipos de ateísmo. Uno de ellos es el marxista, que hoy está de capa caída. Este ateísmo se basa en la idea de que el hombre no se subordina a Dios, sino al revés (Feuerbach). No es el ateísmo del mecanicismo, que expulsa a Dios de la ciencia, sino el ateísmo que lo excluye de la vida, que considera a Dios incompatible con el hombre. El hombre está en una situación penosa, miserable, pero es el único agente de su propia curación.

El ateísmo marxista es, por tanto, un ateísmo soteriológico. Sostiene la idea de una situación perfecta de la humanidad pendiente de alcanzar, lo cual supone que la situación anterior (a la que llama prehistoria) es más bien desastrosa. Hay que redimir al género humano. ¿Pero quién lo redime? Se tiene que redimir a sí mismo. Una interpretación actual del mesianismo judío sostiene que el Mesías es el pueblo de Israel, no una persona a la que haya que esperar.

Se trata de un ateísmo que incide directamente sobre un dato estrictamente religioso, que altera, y que apunta a la idea del perfeccionamiento humano de un modo reduccionista. El hombre no ha alcanzado su plenitud; ¿cómo puede alcanzarla? ¿puede debérsela a

Dios? ¿Dios es el Redentor de la humanidad, o eso corre a cargo de la humanidad misma? Como dice la vieja letra de la Internacional: nosotros mismos somos nuestro redentor.

Este planteamiento puede dejarse de lado sin dejar de ser ateo: yo no necesito ser salvado como ser genérico, porque me basto y me sobro con mi propia dotación natural individual para vivir: no hay nada que salvar, lo único que hace falta es el éxito. El éxito está repartido según las capacidades de cada uno. Este tipo de ateísmo es una forma de naturalismo. A veces se habla de la muerte de las ideologías: muere la utopía, muere la ideología. La prueba es que ha desaparecido la gran utopía moderna, el marxismo. Ahora bien, la salvación ideológica es mucho más modesta de la que corre a cargo de un ser infinito, superior al hombre.

Repito que el ateísmo es peculiar de la cultura occidental en una de sus fases y en ciertos grupos, ahora bastante extensos. En otras culturas no se da; no hay culturas ateas, aunque a veces la idea que se tiene de Dios es poco acertada. El sentido de reverencia es algo propio del hombre; además la palabra cultura remite al cuidado y al culto: el hombre debe ponerse al servicio de lo que obliga, y ello implica un ser del que el hombre depende. En la cultura occidental aparece el ateísmo, pero no de un modo unívoco, sino según diversas variantes: desde una soteriología inmanente, como el marxismo, a un agnosticismo (Dios no es el tema de la ciencia), o una suspensión del juicio: porque Dios es un asunto del que (como de todos los demás) no puedo estar seguro.

El ateísmo de hoy no sólo acude a la idea de una crisis de fundamento, sino que está vinculado a la desintegración del ser humano. Basta indicar que el hombre atraviesa una situación de interna división; duda de sí mismo, y esa duda le impide concentrar su esfuerzo y, como afrontar el tema de Dios exige un gran impulso, el hombre desintegrado renuncia o desiste.

Uno de los autores que más influyen en el ateísmo actual es Nietzsche. Tiene páginas ateas, blasfemas y calumniosas, que marcan la deriva hermenéutica de su pensamiento. Pero, con todo, a mi juicio, en última instancia, no es ateo. Sin duda, el dios de Nietzsche es muy especial y aparece en algunos pasajes contemplativos, no hermenéuticos, que los nietzscheanos actuales soslayan. Nietzsche se emplea como testigo y justificación de la desintegración actual del hombre. Sin duda las adivinaciones de Nietzsche son poéticas, de un tono acusadamente vitalista, y están desconectadas; pero

ello es consecuencia de que su mirada es fragmentaria: muy intuitiva; capta varios temas, pero no las conexiones. Ello no autoriza a decir que el pensamiento de Nietzsche sea desintegrado, sino que es, por decirlo de alguna manera, pulsátil; intenta la exaltación de la vida de una manera que no consigue ser unitaria; hay grandes brochazos, retazos no bien conjuntados. El intento de conjunción es tan sólo un capítulo del pensamiento de Nietzsche: es la idea del eterno retorno, cuyo último sentido se le escapa.

Con esto hemos tocado el tema de Dios, que, insisto, es el gran tema de la filosofía: la filosofía desemboca en Dios a la fuerza. Por eso, la relación de la filosofía con fases culturales ateas es problemática: la filosofía se reduce a ensayismo fragmentario fruto de la desorientación. Porque la brújula del pensamiento indica a Dios, y un pensamiento sin Dios es un pensamiento desnortado, que vaga o divaga.

LOS GRANDES FILÓSOFOS

Conviene añadir algunas puntualizaciones sobre el lugar que ocupa Aristóteles en la historia de la filosofía. Hemos tomado su pensamiento como punto de referencia; justificar la concesión de ese privilegio equivale a responder a la siguiente pregunta: ¿cómo se las ha la filosofía con su propia historia? Surgida de la admiración, la filosofía se historifica en el modo de una discusión de lo logrado desde ella, puesto que nunca lo conquistado es definitivo si la admiración no se apaga, es decir, si no es sustituida por la actitud dogmática (o por el estupor que descalifica de antemano cualquier logro).

Según esto, la filosofía tiene dos puntos de partida. El primero de ellos, la admiración, es el arranque del filosofar. El segundo, lo logrado hasta un cierto momento, es el punto de partida temático, los filosofemas sobre cuya suficiencia se discute. La discusión descubre lo aporético. Por eso se suele decir que la historia de la filosofía es historia de problemas más que de soluciones; a veces se añade que las soluciones no existen. Pero esta conclusión invalida los logros y, por tanto, desconoce el auténtico sentido de lo aporético, que no consiste en la anulación de lo logrado, sino en el paso a nuevas adquisiciones.

El incremento temático de la filosofía es la obra de los grandes filósofos. No merecen ese calificativo dos tipos de filósofos; en primer lugar los transmisores de lo logrado por otros. Si dicha transmisión es fiel, e incluso depurada, el que la lleva a cabo es un filósofo auténtico: no grande, pero tampoco pequeño. En segundo lu-

gar, los que advierten dificultades en lo logrado sin añadir nada. Cabe llamarlos filósofos perplejos (si no derivan hacia el estupor, en cuyo caso dejan de filosofar), o también filósofos testigos, porque, a su modo, son complementarios de los transmisores. La complementariedad se debe a que los grandes filósofos dejan su obra sin acabar.

A lo largo de su tarea pensante, un gran filósofo puede advertir las aporías que cierran el camino hasta entonces recorrido. Un ejemplo claro de ello es Platón, cuyos diálogos más maduros son autocríticos. Otros advierten que deben iniciar una investigación que se ha de añadir a aquellas de que antes se ocuparon. Si dicha investigación no se unifica con las líneas previamente seguidas, éstas quedan en suspenso. Ejemplos de caminos dejados atrás se dan en Kant, Schelling y Heidegger: son los pensadores en los que se distinguen *periodos*, algunos de los cuales, seguramente, no han de llamarse grandes.

Aristóteles no es un pensador autocrítico¹. Asimismo, es equivocado hablar de periodos en su pensar (como pretende Werner Jaeger y de modo exagerado Joseph Zürcher). Sin embargo, en su caso, como en todos los demás, la filosofía no está acabada. En último término, lo aporético se condensa en lo inacabado de la obra completa de los grandes filósofos. Los aciertos, los logros importantes —y más cuanto más importantes—, dejan abierto lo que ha de colmarse: lo no dicho, lo no pensado todavía de lo que ha sido pensado. Eso es justamente lo que los filósofos transmisores no ven y lo que despierta la perplejidad complementaria de los filósofos testigos.

El indicado carácter de la filosofía de Aristóteles es la razón de su dilatada transmisión y de la escasez de grandes filósofos que hayan proseguido a partir de sus hallazgos temáticos. Así se explica también que la filosofía moderna cuente con filósofos que son grandes en tanto que han logrado un punto de partida temático que no se encuentra en Aristóteles. Por tanto, en la gran filosofía posterior a

1. Los logros aristotélicos se refieren a la crisis de la filosofía anterior a él. Responden a la autocrítica de Platón y a la perplejidad en que termina la filosofía presocrática, cuyo reflejo más claro es la sofística. Respecto de Platón, el logro es la noción de acto. Respecto de la perplejidad de la física presocrática, la doctrina de la causalidad. Respecto de ambos, la justificación de la conexión judicativa (que Platón no alcanzó). Dicha justificación es el principio de contradicción expuesto en el libro IV de la *Metafísica*.

Aristóteles se han de distinguir varios sectores, que a veces conectan entre sí.

En primer lugar, el neoplatonismo (que, en rigor, es un postaristotelismo). Consiste en proseguir más allá del hallazgo del acto, a la vez como ente *—entelécheia—* y como *noús —enérgeia—*. Esta ascensión conduce a la prioridad de la potencia entendida en un sentido que no es aristotélico. La continuación del neoplatonismo (que también tiene una amplia transmisión) es la mística especulativa, cuyo máximo exponente es Juan Eckhart (muerto hacia 1328).

En segundo lugar, los grandes filósofos dominicos del siglo XIII, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Su aportación es el hallazgo de un sentido del acto ausente en Aristóteles: es el llamado acto de ser. En cuanto que la esencia se distingue realmente del acto de ser, aparece un sentido de la potencia que tampoco es aristotélico. Ambos logros permiten una recepción controlada del neoplatonismo. Los filósofos transmisores correspondientes constituyen la llamada filosofía aristotélico-tomista, o, simplemente tomista. Sin embargo, hasta nuestro siglo, el hallazgo del acto de ser se conserva en el tomismo de un modo débil.

En tercer lugar, los grandes filósofos modernos intentan una sustitución del punto de partida temático. No se trata estrictamente de un ascenso al modo neoplatónico, sino de la búsqueda de un fundamento sólido; más aún: completamente firme. Se pretende, en suma, desterrar de una vez por todas la perplejidad, de asegurar lo que se manifiesta desde una instancia enteramente en nuestro poder. Esa instancia es la subjetividad. Suelo llamar a esta maniobra especulativa *simetrización del fundamento*.

La maniobra está en marcha en Renato Descartes. La perplejidad es apreciada por él en términos de duda universal. Suscitar la duda equivale al encuentro del puro pensar en primera persona: el *cogito*. La inferencia de la realidad del *cogito* es inmediata: *cogito-sum; ego sum res cogitans*. Descartes sostiene que con ello ha logrado el primer principio de la filosofía, una certeza incommovible a la que el mismo dudar ha conducido.

Ahora bien, no es ninguna paradoja que la subjetividad de la certeza comporte la desconfianza ante la lógica formal. Para Descartes, la admisión de premisas que sean razón suficiente de una conclusión es una sustitución del *cogito*. Un principio del pensar que valga por sí mismo frente al *cogito* lo anula como primer principio. Paralelamente, Descartes rechaza la interpretación del *cogi-*

to-sum como una deducción (todo el que piensa existe; yo pienso, *ergo*).

La transmisión de la filosofía cartesiana es bastante agitada. La relación entre el sujeto y las ideas claras y distintas (rescatadas de la duda) es obviamente aporética, pues si el sujeto es el fundamento, ha de ejercer su función fundante respecto de lo conocido. La respuesta a dicha aporía requiere introducir la lógica con un nuevo sentido que se debe a la función que se le encomienda. Reseñaré a continuación las soluciones de tres grandes filósofos postcartesianos.

Godofredo Guillermo Leibniz propone la noción de razón suficiente; identificada con el sujeto absoluto, el principio de razón suficiente es también el principio primero ontológico, es decir, la comprensión desde el punto de vista de Dios. Desde la mónadas, creadas, el principio de razón suficiente sienta la equivalencia entre A es B y A piensa a B (el análisis de las mónadas creadas es su existencia, es decir, el despliegue predicativo –o representativo– de los atributos integrantes de su posibilidad; el planteamiento de Leibniz acude a la lógica modal).

Manuel Kant introduce la noción de uso trascendental de la lógica, que viene a ser una versión débil del valor ontológico de razón suficiente de Leibniz, identificado con la unidad del sujeto trascendental (ese valor es problemático para Kant); por eso, el planteamiento trascendental kantiano permite criticar la pura razón, es decir, sentar sus límites. Desde el sujeto trascendental es posible la deducción de las condiciones de pensabilidad de los objetos, pero no del objeto entero, por cuanto que el objeto está también integrado por datos sensibles (o recogidos por las formas *a priori* de la intuición sensible). Con otras palabras, el principio de razón recae sobre datos que no derivan de él. La consecuencia de ello es que el sujeto no se reconoce en los objetos².

2. En rigor, esto quiere decir que Kant admite dos sentidos del fundamento. Por un lado, el sujeto trascendental –la unidad de la conciencia, el «yo pienso en general» que acompaña a todas las representaciones–, que es el fundamento racional. Por otro lado, al aceptar la prioridad del espacio, Kant abre paso a un fundamento exterior a la razón (por eso, el argumento ontológico de Leibniz, la idea del ente perfectísimo o integrado por todos los posibles, es refutado por Kant: no toda posibilidad es racional). Ello se advierte con claridad en un ejemplo de síntesis *a priori* que Kant propone: la recta es la distancia más corta entre dos puntos. Propiamente, el fundamento de esta síntesis es el espacio.

Hegel vuelve a establecer la primacía sin fisuras de la razón en el modo del reconocimiento del sujeto en el objeto, es decir, soldando la escisión kantiana, o pasando de la conciencia (o autoconciencia desgraciada) a la autoconciencia absoluta. Para ello es preciso superar o elevar a unidad todas las determinaciones negativas, reuniéndolas sintéticamente, y prescindir de cualquier dato exterior a la lógica, lo que se consigue con la exclusión de supuestos y con la interpretación de las determinaciones negativas como recíprocas: si no A es el negativo de A, A determina no A, por lo que es más bien no A que A, y al revés³. Este peculiar sentido de la lógica es la dialéctica hegeliana⁴.

Interesa destacar que la subjetividad es un tema moderno, ausente en Aristóteles. A través de Nicolás de Cusa (1401-1464) Leibniz conecta con Eckhart (Hegel lo hace a través de Jacobo Boehme: 1575-1624). Cierta inspiración neoplatónica es apreciable en ambos autores. La cuestión es si la conquista tomista de la distinción real *essentia-esse* da razón del sentido moderno de la subjetividad. La respuesta es afirmativa: si el sujeto es simétrico con el fundamento, el acto de ser humano se eleva sobre esa simetría. Con todo, hasta el momento las relaciones entre el tomismo y la filosofía moderna han sido polémicas. Esto significa que la transmisión del tomismo no ha acertado a entender al hombre desde la distinción real citada, o que la antropología ha sido enfocada como filosofía segunda. El enfoque del ser personal humano como acto de ser está a la espera de encontrar un desarrollo adecuado.

Por ello mismo, es imposible el *cogito-sum*. El sujeto no es real como principio de razón, o condición última de objetivación pensable (*denkbar*). Sí lo es, en cambio, como sujeto moral, o como razón de ser de un puro imperativo categórico (sin embargo, el imperativo absoluto no es representable: es autónomo en tanto que se deduce del sujeto como voluntad libre, pero así el sujeto es un *factum*).

3. Nótese que la exclusión de datos o supuestos es solidaria con la determinación recíproca de las determinaciones negativas: A no llega a ser A separada de no A. Si esto se entiende de modo completamente general, la posibilidad de cualquier determinación remite a todas las otras. Con ello se retoma la lógica modal de Leibniz, es decir, la equivalencia de la omniposibilidad con la necesidad: se reduce el principio de razón suficiente al principio de identidad (Leibniz también admite esta reducción).

4. En el desarrollo de la mecánica cuántica esta determinación es discutida: A implica no no A, pero no no A no implica A (la complicación A y no A no da 1). Es un modo de entender la indeterminación probabilística.

LA HISTORIA

Como ya señalé, es claro que no todas las aporías son del mismo rango. En el *Teetetos* y en el *Parménides* se plantean varias. La más importante, aquella en la que encallan la mayoría de los filósofos y a partir de la cual se elabora la filosofía de Aristóteles, es la que Platón llama la ciencia en sí. Parménides sostenía que lo mismo es ser y pensar. Platón recoge y cuestiona dicha sentencia: ¿cómo pueden ser lo mismo si cada uno de ellos por separado es en sí? Si cada uno es en sí y las inseidades son comunicables, el conocimiento queda en blanco (otros dirán que aislado de la realidad; innatismo, nominalismo, representacionismo, teoría del espejo o de la autorreferencia, etc.). Platón trata de resolver la dificultad con la noción de *koinonía*. Aristóteles la afronta con la distinción potencia-acto. *Noús* en acto significa acto posesivo. La operación de conocer en cuanto posesiva es señalada al decir que cuando se ve, se tiene lo visto, o cuando se piensa, lo pensado; eso es acto, *práxis teleía*.

En suma, la dificultad estriba en que si la realidad es en sí y el *noús* es en sí, como las inseidades están separadas, no hay relación posible entre ellas. Empantanada en tal dificultad, la filosofía recurre a vías marginales. Aristóteles aporta una doble distinción entre potencia y acto. En tanto que se aceptan esas distinciones se dibujan diferentes campos temáticos; la filosofía se hace plural. Si el ente se dice de muchas maneras, hay varios tipos de realidad susceptibles de investigación sin que por ello la filosofía deje de ser unitaria. En la Segunda Parte de este curso enuncié las disciplinas que distingue

Aristóteles. Entre ellas son muy relevantes las que se ocupan de la vida.

Si tenemos en cuenta que el ser vivo no es unívoco, sino que hay grados de vida, podremos distinguir, dentro de la psicología, varios niveles: el estudio de lo vivo en tanto que precognoscitivo, lo que Aristóteles llama vida vegetativa, puede denominarse «biología». Junto a aciertos de principio, la biología aristotélica contiene desarrollos tentativos que hoy son insostenibles. Por encima de lo meramente vegetativo está la vida animal dotada de los niveles de conocimiento inferiores al *noús*. La zoología es el estudio del viviente animal. En griego *bíos* y *zoé* se distinguen con más finura que en castellano. *Zoé* significa vida animal con connotación de mortalidad. El animal es más animado que el vegetal; es capaz de llevar a cabo un comportamiento, tiene movimientos en los cuales el conocimiento hace de guía. Pero por encima está la vida racional y por eso la psicología culmina en la antropología, en el estudio de aquel ser que no solamente es según *zoé*, sino que organiza con su *lógos* su *bíos*: lo grava en él, es biográfico. *Lógos* tiene, asociado a *bíos*, connotación de discurso, de pensamiento ilativo, como dirían los latinos. Por eso es también habla. En este sentido *lógos* es una variante de *noús* (*noús* es la *intellectio*, la comprensión ascendente; el *lógos* añade la articulación; además de discursivo es introductor de alternativas). Por eso el hombre no se limita a comportarse, sino que se conduce de uno u otro modo, y esto abre el estudio de la práctica humana. En cuanto que el hombre es un ser vivo que tiene *lógos*, puede llevar a cabo acciones programadas de diversa índole, que para su vida temporal comportan configuración; eso es estrictamente la vida pragmática.

El campo de lo pragmático es estudiado por tres disciplinas distintas, aunque muy vinculadas entre sí. Por un lado, el estudio de la acción humana, en tanto que dirigida, produce medios de subsistencia: el que se conduce, cuando actúa, transforma. Pues bien, el estudio de la acción humana transformante es la técnica, que Aristóteles llama dominio despótico. El campo semántico de la *téchne* es bastante amplio, pues la acción humana se caracteriza también por realizar obras en común; el hombre convive, se conduce produciendo y conviviendo; así aparece otro asunto: la sociología, el estudio de la sociedad, que Aristóteles llama ciencia política. Político en griego significa dirección de las acciones en común propias de hombres libres. Cuando en las acciones humanas interviene el *lógos* y corre-

lativamente con él la libertad tenemos la política, la vida ciudadana. El hombre no actúa en solitario, como Robinson Crusoe, sino que es miembro de un grupo. Y en cuanto que las relaciones de los miembros del grupo se caracterizan por la libertad, se habla de razón práctica política (contrapuesta a despótica). Política no es, como hoy entendemos, algo distinto de la sociedad (el poder burocrático); no, para un griego la política es la consideración de lo social en cuanto que sus miembros son libres, y se contrapone a las relaciones humanas en las que algunos de los miembros no son libres, o no se relacionan con los demás usando su libertad.

¿Dónde hay miembros que no son libres, o que no se relacionan con los demás usando su libertad? En lo que Aristóteles llama la *oikía*, la casa (de ahí viene *economía*. La economía es la ciencia de la casa, o el *nomos*, las reglas de la casa). El hombre desarrolla sus actividades práctico-técnico-económicas en términos caseros, porque en la economía, propiamente hablando, no se da la libertad de todos. La relación de un padre con los hijos pequeños no es una relación política. Y no lo es porque el niño sólo es libre en potencia, pues todavía no puede usar su libertad; al niño hay que cuidarlo y educarlo. Estas relaciones pueden ser entrañables, pero no son políticas, porque lo característico de lo político es la libertad de todos. Los menores de edad pueden llegar a ser libres. Pero hay otros seres humanos que no llegan nunca a serlo; esos son los esclavos. Los esclavos no forman parte de la *polis*, sino que pertenecen a la *oikía*. Desarrollan técnicas instrumentales, y están sujetos a un régimen despótico (*déspota* en griego significa *amo*).

Lo ético, en el planteamiento de Aristóteles, tiene que ver con lo siguiente: el hombre cuando produce, y cuando se relaciona con los demás, no es un sistema invariable, fijo, sino que le acontece una modificación. Esa modificación es nada menos que hacerse mejor (crecer como hombre) o peor (deteriorarse). El hombre como tal es un ser capaz de mejorar o empeorar en cuanto que con su *lógos* dirige su acción. Si las acciones que desarrolla no son honestas, el hombre adquiere vicios; en cambio, si las acciones que realiza son honestas, el hombre adquiere virtudes.

Aristóteles realiza un estudio sistemático de la ética de virtudes en varias obras, una de las cuales es la *Ética a Nicómaco*. Conviene resaltar la importancia que Aristóteles concede a esa dimensión de la práctica humana según la cual el hombre libre se hace mejor o peor, es decir, adquiere virtudes o se convierte en un hombre vicio-

so. Por eso, el campo temático al que se refiere la filosofía práctica de Aristóteles es amplio, matizado y bien articulado. En esencia, la ética aristotélica, la noción de técnica y la noción de política, son de estricta actualidad. Sin la distinción entre virtud y vicio, la conducta humana es incomprensible.

Por otra parte, como también he dicho, teniendo en cuenta que en el ejercicio activo del *lógos* aparece lo ilativo, se abren dos campos vinculados entre sí: la lógica, el estudio de las normas de la argumentación, el modo de conducir el pensamiento ilativo, y el lenguaje. Para Aristóteles, que el hombre tenga *lógos* no sólo significa que discurre, sino que es capaz de hablar. La filosofía del lenguaje del Estagirita es más rica de lo que se suele pensar.

La relación entre la lógica, el lenguaje y la política es otro campo temático. El uso del argumento imperfecto o verosímil con vistas a convencer a los demás se llama retórica. La retórica es una lógica debilitada que tiene que ver con la conducción de hombres; un buen uso de la retórica es imprescindible en la vida civil, porque con frecuencia la gente no razona mucho. No digamos cuando se trata de niños; la pedagogía, el modo de cultivar al niño, tiene mucho de retórica, porque no se puede pretender que sin experiencia se entiendan bien las cosas de la vida. Sin embargo, Aristóteles es bastante optimista: dice que conviene empezar enseñando a los niños asuntos teórico-imaginativos como la geometría. La enseñanza de la ética es más difícil, y, por tanto, posterior. Con la geometría aparece en la filosofía aristotélica la matemática. Como se ve por el puesto que le atribuye en la pedagogía, Aristóteles no tiene una alta opinión de la matemática, sino que la considera una ciencia bastante limitada; es menos pitagórico que Platón. De todos modos, la crisis de la escuela platónica a partir de Espeusipo —su sucesor en la dirección de la Academia— se debe probablemente al énfasis concedido a esta disciplina.

Otro campo temático es la poética. La técnica humana no sólo es pragmática, sino que el hombre intenta también plasmar lo bello. El asunto de lo bello, tan propio del espíritu griego, está recogido en el *Corpus Aristotelicum*. La poética, entre otras muchas funciones, tiene que ver con la lógica, porque la obra de arte es un intento articulado de reflejar la verdad: la belleza tiene que ver con la verdad; *splendor veritatis* la llamaron los medievales. El esplendor de lo bello tal como se plasma en una obra material puede llamarse técnica (arte) estética. En tanto que la estética es arte, tiene carácter

ilativo; se puede hacer arte con muchos materiales: por eso existe arte culinario, musical, pictórico, literario, etc. Ahora bien, para Aristóteles el arte por excelencia es la tragedia, es decir, el intento de encontrar la racionalidad de las acciones humanas del pasado, de los acontecimientos temporales ya transcurridos en tanto que es posible entender su sucesión. Desde este punto de vista, la tragedia sería una parte de la lógica, la más débil y, a la vez, un tímido esbozo de lo que nosotros entendemos por filosofía de la historia.

Aristóteles es un investigador. Delimitó campos y fijó métodos. Lo que hicieron los discípulos de Aristóteles en la llamada investigación empírica debió ser muy abundante, aunque los resultados de su trabajo se perdieron con la quema de la biblioteca de Alejandría por los árabes. Aristóteles se dio cuenta de que no toda ciencia es enteramente racional: hay ciertas cosas que escapan a la razón, por carecer de necesidad interna. Tales dimensiones de la realidad sólo pueden estudiarse de una manera: intentando salvar lo que aparece. Es un lema espléndido que ya utilizó Platón: salvar los fenómenos. Cuando la realidad (Aristóteles se refiere sobre todo a la realidad física y también a la biológica) no se adecúa enteramente con una ciencia ilativa rigurosa, cuando no es enteramente lógica, es decir, cuando no obedece a necesidades que el pensamiento pueda captar y formular a la vez, no hay más remedio que acudir a una explicación que salve los fenómenos. Esta idea de salvar los fenómenos, o si se quiere, la ciencia empírica, también es aristotélica.

Aristóteles lo hace en algunas ocasiones, pero los peripatéticos (la escuela de filosofía que fundó Aristóteles se denomina el Peripatos), muy activos en el siglo II y I antes de Cristo, e incluso después, desarrollaron una enorme colección de observaciones empíricas, de fenómenos necesitados de alguna explicación (había que salvarlos).

Pero lo que realmente falta en el Estagirita es una filosofía de la historia. La historia es un conjunto de fenómenos pasados, escasamente documentados, dependientes de múltiples factores, por lo que no se pueden salvar. Simplemente se puede intentar encontrarles un sentido acudiendo a la tragedia. La poética es una lógica más débil incluso que la retórica. A la gente se le convence con un discurso bello de carácter razonable. Las acciones humanas del pasado pueden elevarse a símbolos que conmuevan al ser representados. La representación o escenificación simbólica es un modo de traer el pasado al presente, de acercar los muertos a los vivos, de fingir la

supervivencia de acciones que acontecieron, pero que, realmente, ya no son. La tragedia, como recuerdo de acciones, les reconoce *verdad*, o les dota de ella en la medida de lo posible, es decir, poniéndolas en escena¹.

En todo caso, la historia en Aristóteles tiene el carácter de un conjunto de símbolos, pues esa es la única manera de hacerla asequible a la filosofía. Pero, estrictamente, en Aristóteles no hay filosofía de la historia, porque la historia, de suyo, es inactual. Aunque sea un ser racional y la racionalidad se extienda a su actividad práctica, el hombre es incapaz de comunicar racionalidad a la sucesión de las biografías, es decir, no puede organizar el tiempo de una colectividad a lo largo de un periodo largo. La historia de una colectividad, la sucesión de los muertos y de los vivos, es casi enteramente contingente, no obedece a un plan racional previo, y, por tanto, *a parte post* carecemos de hipótesis para entenderla. Si el hombre no es capaz de pensar lo que acontecerá después de él, tampoco es posible que el historiador lo piense por él. Salvo que el devenir histórico posea una legalidad natural, la filosofía no puede hacerse cargo de la historia. Pero no se da ese caso. Tampoco es una ciencia experimental. Sólo podemos hacer poética: dibujar tipos, modelos, de las acciones humanas. Eso es característico de la tragedia, que viene a ser el extremo de la lógica en tanto que las acciones no están separadas, sino que se siguen unas a otras constituyendo cierta unidad (no son meros episodios). Por consiguiente, es preciso afirmar que los límites de la ciencia aristotélica son los de su lógica.

En suma, en Aristóteles no hay historiología porque tampoco hay manera de conducir la historia hacia un fin. Esto, seguramente, obedece a un motivo expresado con claridad por Platón, y que también aparece en autores posteriores como Plutarco: la idea de que el tiempo humano (no tanto el tiempo biográfico, como el colectivo) está sujeto a un proceso fatal de desintegración: desde una primitiva edad de oro, se pasa estadios cada vez peor organizados. La historia, desde el punto de vista de la organización social, es pura deca-

1. La peculiar logicidad de la tragedia en Aristóteles se distingue de la necesidad sentida por las culturas míticas de incorporar el pasado en el modo del relato. Ello se corresponde con la profunda modificación que la tradicional *areté* griega experimenta en Sócrates. «A medida que me hago viejo –dice Aristóteles– soy más amante de los mitos». Sin embargo, esa afición no se refleja en su filosofía.

dencia. Aristóteles no lo dice tan claramente como Platón en *La República*; pero si es así, el estudio del pasado histórico vale la pena, por ser el lugar de las grandes acciones con las que los seres humanos posteriores pueden identificarse mediante una purificación (*catarsis*) de sus emociones. Son acciones sujetas, por otra parte, a un destino trágico: lo característico de quien quiere enderezar los asuntos humanos es el fracaso. Hay una última palabra pesimista cuya connotación directa es histórica. Que la historia carece de *lógos* ascendente es la opinión griega que Aristóteles hace suya. Ciertamente, en la *Política* se propone un modelo de organización, de *politeía* (el régimen mixto), que podría valer para el futuro. Pero no parece que Aristóteles lo considere realizable.

La filosofía se hace cargo de la historia, se abre a su estudio, en la Edad Moderna; antes no hay filosofía de la historia, si se exceptúa el caso de San Agustín. En San Agustín existe un gran proyecto de historia universal en una obra titulada *La ciudad de Dios*. San Agustín asiste al final del Imperio romano, época decadente que coincide con el triunfo de la Iglesia católica y provoca en los paganos una aguda nostalgia de los tiempos gloriosos de Roma, lo que induce a atribuir la decadencia a la cristianización. Uno de los motivos de *La ciudad de Dios* es refutar dicha tesis: la decadencia del Imperio romano no se debe a los cristianos, sino a los vicios inherentes a la separación de Dios. San Agustín vive una crisis histórica, pero no está dispuesto a aceptar que sea definitiva. En cambio, los grandes filósofos socráticos vivieron otra crisis histórica, a saber, la crisis de la *polis* griega y no le vieron solución efectiva.

Aristóteles fue preceptor de Alejandro Magno. Alejandro significó el término de la *polis* griega. Hay bastantes indicios en la *Política* de la discrepancia de Aristóteles con los proyectos de su discípulo. El proyecto que alarma profundamente a Aristóteles, y que estima condenado al fracaso, era la extensión de la cultura griega a los bárbaros, de la isonomía de Pericles más allá de la *polis*.

El caso de San Agustín es diferente. San Agustín vincula el valor de la vida humana a la revelación cristiana y la comunidad católica. De aquí se sigue la distinción entre dos ciudades: una ciudad que nace del amor del hombre a sí mismo, lo cual comporta el desprecio de Dios, y una ciudad nacida del amor del hombre a Dios por encima de sí. La primera ciudad no puede subsistir; en cambio, la ciudad de Dios es indefectible. En el planteamiento agustiniano aparece un factor muy importante que los griegos desconocían, y

que es la clave de la filosofía de la historia, a saber, la Providencia divina². Como es claro, la Providencia rebasa los límites de la lógica aristotélica.

En Aristóteles, Dios pertenece a otro campo temático: lo que está más allá de lo físico. Hay que ocuparse de la última radicalidad de la realidad: lo que está más allá del ente que se mueve (se mueva con movimientos transitivos, con operaciones immanentes, o con un comportamiento libre). Es lo que estudia la metafísica. La metafísica de Aristóteles culmina en el estudio de lo divino (no digo Dios, sino lo divino, porque el Dios de Aristóteles no es persona).

Esto es una limitación, digámoslo sin cargar las tintas, del tratado de lo divino en la metafísica de Aristóteles. La deidad aristotélica no es creadora ni providente, sino un motor inmóvil que no se cuida de nada. Por tanto, hay un asunto propio de la humanidad –tomar parte en la dirección del tiempo– que carece de vector de sentido. La dicotomía entre la contemplación teórica y las acciones prácticas arranca de aquí.

El tema de la historia se hace accesible a la filosofía en términos de providencia. En el caso de San Agustín es muy claro, y también en los grandes tratadistas de la filosofía de la historia en la Edad Moderna. Sobre todo en Hegel, el más audaz. La filosofía de la historia de Hegel es un intento de averiguar cómo la Providencia dirige la historia. Esta idea aparece en el pensamiento socio-político europeo a partir de Hobbes. La idea de que el hombre puede tomar la historia en sus manos, y lo puede hacer porque la Providencia está de su lado, o porque puede averiguar los planes de Dios, permite extender la razón a la historia. Ello forma parte del proyecto moderno, pero no del griego. Sin embargo, hay que distinguir dos versiones del citado proyecto. Si se estima que la razón humana es suficiente para llevarlo a cabo, aparece la versión progresista, cuyo inconveniente estriba en la tendencia a desterrar la Providencia: sólo el hombre es autor de su destino. Si, en cambio, se estima que la razón humana es insuficiente, la razón que dirige la historia es la divina. En tal caso, cabe sostener un panlogismo histórico si se tiene la osadía de que dicha racionalidad sea, conocida por completo

2. La influencia de los dioses mitológicos en la vida humana es arbitraria, ocasional y discordante. Además, por encima de los dioses impera la necesidad como fuerza extraña a la psicología.

por el filósofo. Esta es la postura de Hegel. Con todo, no es necesario incurrir en esos extremos.

¿En qué situación se encuentra hoy la filosofía de la historia? Hoy la idea de racionalidad de la historia está sujeta a fuertes dudas. La extensión de la racionalidad a la historia, la razón en la historia (expresión que utiliza Hegel), es un asunto del siglo XVIII y del XIX. Leibniz lo vislumbró a finales del XVII y, seguramente, también los filósofos españoles del XVI. Desde luego, en la Ilustración esta dimensión del proyecto moderno es clara (basta con leer a Rousseau, a Condorcet y a los revolucionarios franceses). La Revolución francesa es un intento de ejercer una acción racional que elimine lo irracional de la historia.

EL SUBJETIVISMO MODERNO

Estamos exponiendo los límites del campo temático de la antropología en Aristóteles. La noción de persona, decíamos, no es griega; es cristiana y no hay precedente pagano de esta noción. La noción de persona se desarrolla dentro del pensamiento cristiano, primero en los padres griegos y luego en la teología-filosofía medieval. Después aparece enmascarada en la preocupación por el sujeto, que es una característica de la filosofía moderna, a la que se suele acusar de subjetivista o, por la importancia que le concede al estudio del hombre, antropocéntrica. Aunque su enfoque sea desviado, no cabe duda de que el acento que pone la filosofía moderna en el sujeto tampoco es griego. Sin el precedente cristiano —en rigor, es mucho más que un precedente si se tiene en cuenta la desviación moderna—, el subjetivismo no habría surgido.

En el sistema hegeliano la noción de sujeto ocupa un lugar central. Hegel señala que el hombre griego clásico vincula su propia conciencia a la colectividad, y, por tanto, carece de autoconciencia. La importancia del individuo se destaca cuando el hombre no se vincula a la sociedad hasta el punto de que fuera de ella no tiene conciencia de sí. Ello ocurre con la crisis de la *polis* (también con la crisis del sentido romano de la ciudadanía). El hombre cosmopolita se encuentra a la intemperie, sin punto de referencia colectiva. Como no se reconoce a sí mismo en el grupo, refiere la conciencia a sí mismo. Entonces aparece, y según Hegel crece con el cristianismo, la autoconciencia subjetiva. El problema de sí mismo tiene que resolverse

en sí mismo o enfrentándose a todo lo demás. Seguramente, en este planteamiento hay mucho de autobiográfico; son ideas muy tempranas, incubadas cuando Hegel sale de Tubinga, durante una época de su vida en que sufre una experiencia muy fuerte de extrañamiento, de soledad. Hegel considera que el individualismo, el subjetivismo, está vinculado a lo que él llama la conciencia hipocondríaca, o conciencia desgraciada. El individuo desamparado trata de encontrar el punto de referencia en sí mismo, pero de momento está escindido, separado de sí, y se encuentra mal porque no se encuentra.

La historia de la conciencia enferma es, para Hegel, la historia de Europa. Hegel trata de dar un paso más allá de la conciencia colectiva del hombre griego (que es la conciencia pagana: el hombre no se encuentra en sí mismo, sino en las leyes, en la sociedad; o sujeto a un poder arbitrario).

El subjetivismo es entendido como el intento históricamente prolongado de reconciliación consigo mismo a través de la acción (el yo para Hegel es la acción infinita). En unos pasajes de la *Enciclopedia*, obra en la que Hegel resume su pensamiento en párrafos cortos, el problema aparece bien reflejado. La conciencia se refiere al absoluto: el desvelamiento de la identidad acontece en la forma de una subjetividad que pone una objetividad, y se reconoce en ella. Al reconocerse en ella, vuelve a sí misma como un inmenso círculo. En esa ida y vuelta se alcanza la identidad absoluta, que es tanto objeto —como es claro, la totalidad objetiva— como sujeto.

Desde este punto de vista, la historia del espíritu sería: el espíritu griego (algo así como una objetivación de la cual no se destaca la subjetividad); la conciencia desgraciada (un sujeto en desacuerdo o no reconciliado con ningún objeto, que no se reconoce en ninguno de los que aparecen en la conciencia: el momento subjetivo no compensado por el objeto); y el momento absoluto de la subjetividad (el encuentro con la objetividad correspondiente, que deja atrás la inquietud del proceso dialéctico). Los tres grandes pasos de la historia del espíritu son las tres últimas fases históricas: Grecia, Europa y el propio sistema hegeliano como culminación y reconciliación.

Como pensador subjetivista, Hegel recurre a la teología con más intensidad, por ejemplo, que Kant. Así se agravan los inconvenientes del sujeto trascendental kantiano: si el sujeto trascendental no es nadie, la historia es la constitución de la subjetividad divina, su reconocimiento, recuperación, o identificación, a través de la humanidad. La historia de la humanidad —iniciada débilmente en

oriente— se activa en Europa, y la historia de Europa se desentraña en la propia filosofía hegeliana. Este planteamiento, obviamente, es incorrecto. Dios no es la humanidad ni la filosofía de Hegel. Además, la identidad sujeto-objeto no corresponde a Dios.

Por otra parte, la presunción hegeliana de superar una identidad unilateralmente objetiva, como era la griega, y el subjetivismo desgraciado (para Hegel la última expresión de la conciencia desgraciada es la distinción de Fichte entre yo y no-yo), ofrece, sin superarlos, los mismos inconvenientes de los extremos que trata de conciliar. Hegel no ocultó nunca su admiración por la Hélade. Para un sujeto finito, la absolutización del objeto es una subordinación aplastante. Asimismo, la subjetivización del espíritu que clama por su identidad (Hegel habla del calvario del Absoluto y, a veces, lo llama *viernes santo especulativo*) es gnóstica: una continuación de la exégesis luterana de la *kénosis* y glorificación de Cristo.

El propósito que anima a la filosofía de Hegel es la reconciliación, es decir, una versión gnóstica de la Redención. Pero la solución hegeliana no es válida, porque el sujeto no puede reconocerse en el objeto. Se trata de una reconciliación en falso: el sujeto de Hegel no es persona. El equilibrio entre la subjetividad y su reconocimiento objetivo es imposible. En la distinción objeto-sujeto actúa de manera distorsionada la relación entre el Padre y el Hijo. El Hijo, la expresión eterna del Padre, sería el objeto idéntico al sujeto. Es el motivo teológico de fondo de la especulación de Hegel, que recibió su formación en Tübinga, un seminario para pastores protestantes.

Insisto, la persona es un tema cristiano. Bien o mal desarrollado, con elementos conceptuales correctos o no, es un descubrimiento cristiano. Hegel habla del sujeto desgraciado: la historia es un Dios que no acaba de reconocerse a sí mismo; el viernes santo especulativo es el final de esa larga historia, la víspera de la Resurrección, de la reconciliación.

Si tomáramos el pulso a nuestra situación cultural y espiritual, habría que decir que, comparada con la fuerte experiencia que anima al romanticismo, en nuestra época nadie se atreve a algo así (dentro del romanticismo, la mayor fuerza especulativa corresponde al romanticismo alemán; Hegel es un filósofo que busca la solución del drama romántico: la escisión). En el fondo la filosofía de la reconciliación de Hegel es una forma de gnosis. Como digo, aunque la solución sea inválida, no carece de grandeza. Pero, actualmente, ¿se atreve alguien a pensar así? ¿somos hoy románticos, con lo que

el romanticismo tiene de agitación interior, de anhelo de encontrarse consigo mismo, tanto dentro como fuera? Hoy no nos atrevemos. La gente está resignada: pasémoslo bien, conformémonos con poco, con tal de que sea placentero. ¿Qué quiere decir idéntico? ¿Qué quiere decir que yo me pueda reconocer exhaustivamente? Nada, es una quimera. La situación actual, en lo que respecta a la autoconciencia, marca un desplome. Por eso, el romántico es hoy más desgraciado que antes y ya no se fía de la solución hegeliana. La conciencia desgraciada del romántico ha venido a ser patología del espíritu, enfermedad mortal, como decía Kierkegaard. La muerte del espíritu es esto: un espíritu que renuncia a saber quién es.

De todos modos, la exclusión del problema del yo en el área de las especulaciones griegas no es completa. Aparece en forma de tragedia o en la apreciación de la autoafirmación como *hybris*. Pero la tragedia no se mantiene, sino que deriva hacia la comedia: es el diagnóstico de Hegel. La comedia es la confesión de que el alma griega no es capaz de mantenerse en tensión, y decae en la burla, en una ironía mala, pesimista. Realmente, en la cultura griega el hombre se sintió como un ser agitado por fuerzas que lo sacan de sí, es decir, como un ser a merced de los dioses o del destino; ahora bien, la tragedia es clásica o preclásica, anterior al momento helenístico. En Homero está muy claro: el hombre se siente poseído por un poder exterior del cual es un juguete. La ruptura interior, al menos en el plano psíquico, está atestiguada en los grandes monumentos literarios clásicos. Hegel expresa a su manera que la antropología griega tiene un límite: se queda en la sustancia, y la sustancia no es el sujeto en sentido moderno, no es el yo, sino un ente sin yo.

Actualmente la idea de autoconciencia está pasando una fase de oscurecimiento. Aparece pocas veces en la filosofía actual. El hombre se considera a sí mismo muy poca cosa: nuestra época contiene fuertes dosis de antihumanismo. La prueba es fácil: consideramos que un pato bañado por petróleo es más patético que un soldado irakí sometido a un intenso bombardeo. ¿No es eso una despersonalización, o una desobjetivización?

La alusión a los patos no es una broma. Para Skinner el hombre es un ser instintual troquelable. Para Lorenz los instintos animales son tan importantes que cuando el animal se queda sin aquello que apuntan, lo que se ponga en su lugar es ungido con todos los atributos que el instinto prefigura. Por ejemplo, los patos pequeños, en ausencia de la madre, trasladan su instinto al cuidador, porque según la situación

el cuidador cumple el rol de la pata. Pero pensar que el hombre se puede explicar como se explica el comportamiento de un pato es sostener que no es persona. Realmente esto es una calumnia; a veces nuestra época nos tienta por ese lado. Es una tentación diabólica. El diablo pretende demostrar que el hombre es un error de Dios, que Dios se equivocó al crearlo. Por eso el diablo es asesino y engañador.

¿Cuál es la causa de nuestro desistir? La filosofía nace en la admiración. Un hombre que se considere a sí mismo un pato no caerá nunca en la admiración. Ahora bien, tal identificación es grotesca. Vuelvo a preguntar: ¿por qué el hombre de hoy no admira? Uno de los posibles motivos podría ser éste: la versión de la admiración propuesta por Hegel (el ser como pura indeterminación) es difícilmente compartible. La función que juega el ser en Hegel como puro ser al que no se le puede atribuir nada, es simplemente la condición de posibilidad del reconocimiento del sujeto (si de entrada me encontrara con algo, ese algo estaría dado al margen de la constitución del sujeto, y sería imposible superar la conciencia desgraciada). Pero esta versión de la admiración no sirve en una época abocada a un gran embrollo: estamos desbordados; tantas impresiones, tantas noticias, tantos jaleos. ¿Y cómo captar el sentido de la complejidad? No se sabe, y se renuncia a saberlo. Ricoeur decía que estamos en una situación hermenéutica de sospecha, de lucha o conflicto de las interpretaciones: no descubrimos lo admirable porque no sabemos a qué obedecen las cosas. La época nos induce a eso, pero el filósofo debe luchar contra su época si su época es así. No admirar es estar desconcertado por dentro, no saber por donde tirar porque todo es tan complicado que no se tiene la clave de nada. El filósofo se dedica a la búsqueda de claves, y nuestra situación tiene una.

Repito que los griegos ignoraron la persona. Es un tema cristiano. Para un protestante romántico como Hegel, la persona se reduce a un sujeto empeñado en encontrar la propia identidad. Hegel construye la historia del espíritu objetivado que se subjetiviza, y culmina en una síntesis en que el sujeto se desvela a sí mismo por completo. Nuestra época ha renunciado a tal aventura. Ya aludí al dicho de Ortega: al hombre en nuestra época le pasa que no sabe lo que le pasa. Yo lo diría de otra manera: nos hemos empequeñecido. No nos atrevemos, y entonces nos conformamos con un pensamiento crepuscular. Pero la cuestión de *quién soy* es central. Las respuestas modernas a esta pregunta no son correctas. Tenerlas en cuenta ayuda a no volver a equivocarse.

LO GRANDE Y LO PEQUEÑO: LA LIBERTAD Y LA PROVIDENCIA

Aristóteles determinó una amplia gama de campos temáticos, aunque no completa: hasta San Agustín la historia no cae bajo la consideración de los filósofos. Posteriormente, con muchas variantes (algunas de ellas inaceptables), surge en la filosofía moderna la preocupación por la racionalidad de la historia. Hoy se plantean algunas dudas sobre la racionalidad del devenir temporal del género humano, y en este sentido estamos volviendo a declarar imposible el descubrimiento de leyes, de regularidades, según las cuales el devenir de la humanidad pueda considerarse pensable. Es patente que plantear de una u otra manera esta cuestión afecta a otros aspectos de la filosofía, especialmente a la antropología que, como vimos, en Aristóteles se constituía sobre todo en el plano de la ética, la política y la psicología. El alma humana, que es racional, plantea la cuestión del *noús*. Pero el *noús* es un elemento divino (que llega por epigénesis). Lo exclusivamente humano es la discursividad según la cual la racionalidad se extiende a las acciones prácticas.

La cuestión acerca de si la historia es una ciencia filosófica influye en la investigación histórica. Los historiadores han de organizar un material ingente, decidir qué partes son más importantes y precisar el método de la historiografía, y adaptarlo al contenido. No es lo mismo la historia como narración de batallas, de dinastías, de grandes hechos (las *res gestae*, como suele decirse), etc., que buscar la legalidad de otros acontecimientos. La historiografía desarrollada a partir de la filosofía marxista pretende encontrar la legalidad his-

tórica en la economía. Pero la historia podría cifrarse también en el desarrollo de las culturas, es decir, ciertos conjuntos de ideas, instituciones, literatura, etc., más o menos coherentes. Las culturas entonces serían los sujetos de la historia. Por lo demás, no sabemos lo suficiente acerca de los modos de vivir de las multitudes en tanto que en ellas se refleja la influencia de las minorías. Aunque el motor de la Revolución francesa fueran los ideólogos que en ella actuaron, si nos preguntamos qué pensaban las masas parisinas que tomaron La Bastilla, llegamos a la conclusión de que sabemos poco de ello. ¿Cómo se vierten las ideas en la mentalidad común, cómo las vive la gente, hasta qué punto influyen en su vida, o cómo se difractan en las distintas comunidades? ¿No es la gente común la protagonista de la historia? ¿Y cómo la lleva a cabo si su racionalidad es escasa? Es difícil acertar sobre las conexiones de tantos aspectos, algunos de ellos mal conocidos.

Las vacilaciones sobre la filosofía de la historia, y sobre la historiografía, tienen un reflejo en la opinión. Y esto plantea otra cuestión: no ya el sentido del pasado, sino el sentido del presente; ¿cuál es la situación de la humanidad hoy? ¿Somos capaces de entenderla, de gestionarla? ¿Los modelos explicativos que se han barajado sirven de guía en el presente? Hace cinco años se daba por supuesta la existencia de la Unión Soviética como una organización estable apoyada en la ideología marxista. De pronto, desaparece y pasa a ser un tópico de la conciencia general que el régimen soviético era un mascarón; debajo no había nada, porque en cuanto se aflojó la presión policíaca, se vino abajo. Pero al pretender encontrar una nueva forma de organización, no se sabe cómo hacerlo. Poco después, la guerra del Golfo aumenta el desconcierto, la perplejidad: ¿qué está pasando? Empezamos a entrever que lo que acontece en Rusia y los Balcanes o en el mundo árabe no nos es indiferente, es decir, que estamos en una situación de factores interconexos.

Volviendo a la mente de la gente, de una manera o de otra, en unos con mayor rigor científico y en otros de modo experiencial, reaparece aquella vieja tesis según la cual todo tiene que ver con todo. De nuevo hemos descubierto la complejidad, y además de forma acuciante: no podemos escapar de ella, no hay islotes, no podemos aislarnos. El tema de la socio-historia, la interacción entre la comunidad humana y la historia, se destaca con fuerza. Aunque no se acaba de saber cómo pensarla, en líneas generales preside la investigación de los sociólogos.

Siempre se ha advertido la complejidad de lo humano, pero no teníamos una comprobación práctica tan clara como tenemos hoy. No hay más remedio que admitirlo: si fallan algunos de los factores que intervienen, se resiente el conjunto. Para algunas personas esto es aterrador o sumamente incómodo: se quiera o no se quiera, de cómo se comporte cada uno dependen muchas cosas; incluso la abstención tiene consecuencias; no cabe quitarse de en medio, sin que ello provoque algún efecto. Ya he hablado de los efectos perversos.

¿Cuál es la clave de la complejidad? ¿Cómo acertar a gobernarla? Es una experiencia, una situación psicológica sorprendente, la de nuestro presente: sabemos que todo tiene que ver con todo, y a la vez nos sentimos desbordados por ello, y, por lo mismo, nos inclinamos a olvidarlo. Seccionamos nuestra conducta en trozos o tramos inconexos: la producción y el consumo, lo privado y lo público. Se habla del pluralismo cultural. Los desajustes son claros. La situación se refleja en nuestra vida de un modo sesgado, sin parecerse, sin semejanza. De aquí arranca la sensación de una multiplicación de espejismos en los que se disolvería nuestra existencia. Lo que se ha dado en llamar postmodernidad es, en gran parte, una constatación de tal sentirse desbordados, una renuncia a agarrar al toro por los cuernos.

Hace unos años se decía que una cosa es el mundo macroscópico, la física de los cuerpos grandes, y otra lo microscópico, lo atómico, y que esta diferencia comporta modelos y metodologías distintos. Hoy se está abriendo paso la idea de que no es así, de que las cosas grandes y las cosas pequeñas tienen la misma influencia: a la hora de considerar la dinámica, lo pequeño se repite en lo grande y lo grande en lo pequeño. Todo está coimplicado en su forma. Es lo que actualmente se llama el «caos» (otra manera de advertir la complejidad). El caos, en sentido matemático, no quiere decir confusión, sino que lo pequeño tiene tanta importancia como lo grande. Es como si volviéramos a una idea que rondó la mente de un gran pensador, uno de los adelantados de la Edad Moderna: la equivalencia por complicación entre lo infinitamente pequeño y lo infinito, una idea (que prolonga la cuestión de la *similitudo formarum*) propuesta por Nicolás de Cusa, un pensador a caballo entre la filosofía medieval y la moderna.

Tal planteamiento altera, evidentemente, muchos de los esquemas que hasta ahora se sostenían. Es un nuevo modo de pensar, la

introducción de un punto de vista cualitativo más que cuantitativo, muy filosófico, entrevisto hace varios siglos. Leibniz (que es un gran pensador de la segunda mitad del siglo XVII –muere en 1716–, y que en cierto modo continúa algunos aspectos de Nicolás de Cusa) pensó que si descubría una relación definida en un intervalo muy pequeño de una curva, conocería cómo es la curva entera. Esto dio lugar al cálculo diferencial, un gran avance en la matemática de su tiempo, que permitió la física de Newton. Pero la mecánica racional concede gran importancia a la cantidad; las cosas muy grandes tienen mayor influencia que las cosas menores. La matemática es cuantitativa, por así decirlo. Ahora se habla de matemática cualitativa; lo cualitativo se basa en la apreciación de la semejanza formal entre lo infinitamente pequeño y lo más grande.

Si aplicamos esas sugerencias a la historia, nos encontramos con una pregunta: ¿la historia es el estudio de los grandes movimientos o, por el contrario, los grandes movimientos y los acontecimientos pequeños son todos ellos significativos? Aquí entra en juego la dignidad de la persona. ¿Las decisiones de un labriego castellano en 1567 son menos importantes que la política de Felipe II? ¿Son posibles ambas por separado? No es fácil responder a estas preguntas, pero tampoco conviene omitirlas. ¿Qué es lo más característico de nuestra situación: su complejidad o la generalizada renuncia a afrontarla?

El estudio de la historia no es ajeno al tema de la complejidad. Todo está interrelacionado y, probablemente, esas interrelaciones son distintas cuando lo pequeño y lo grande se parecen entre sí o cuando son discordantes. En amplias regiones de la realidad física no cabe decir que sea más importante lo grande que lo pequeño, porque una tormenta puede matar muchas mariposas, pero una mariposa puede producir la tormenta. ¿Cómo aplicar esto a la antropología? Para un pensador, encontrar estas preguntas es un reto apasionante. Ya se sabe: por un clavo se perdió una herradura, por una herradura se perdió un caballo, por un caballo se perdió una batalla, y por una batalla se perdió un reino. Lo más insignificante desde un punto de vista es sumamente importante desde otro. Ahora bien, ¿con esto se instala la pura contingencia en los acontecimientos humanos? ¿La citada secuencia de acontecimientos está gobernada por una razón profunda, o es meramente casual? La inteligencia humana carece de criterios para medirla, salvo uno: la existencia de un intelecto superior a ella. Ha de ser la suya una intelección para la

cual lo pequeño y lo grande sean compatibles, pues los regula. Esa regulación se llama Providencia divina.

Si Dios cuida de «todo» hay sitio para una filosofía de la historia. En cambio, si Dios, como sostiene Aristóteles, es el primer motor inmóvil, completamente aislado, no cabe filosofía de la historia. Si hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados, si Dios se ocupa de las flores del campo... Es ése un tema ausente en Aristóteles. Ahora bien, para cuidarse de «todo», la intelección divina ha de ser inseparable del amor. La intensidad del amor comporta predilección; paralelamente, el azar —la contingencia— sólo es posible si es «preferido», «destacado» (la omnitud de lo posible es una idea propia de la lógica modal a la que se atiene Leibniz para montar su versión del argumento ontológico, y Hegel para hacerse cargo de la racionalidad absoluta de la historia). Sin duda, para Dios nada es imposible, pero no todo lo posible es efectivo. Sujetar a Dios a la lógica modal es incorrecto, por excluir la predilección inherente a la suma intensidad del Amor divino.

Aristóteles no se atiene a la lógica modal al sentar la preeminencia de la necesidad. De suyo, lo inteligible es necesario, porque es «lo que es, como lo es» y de ninguna otra manera. Lo necesario es lo enteramente fijo, la estabilidad sin fisuras. La necesidad se extiende a los procesos temporales de acuerdo con la fijeza formal-teleológica. Pero esta extensión no es completa; no todos los sucesos posibles son necesarios (la equivalencia entre la omnitud de la posibilidad y la necesidad es una idea de la lógica modal moderna, elaborada a partir de la escisión entre lo ideal y lo real singular que propone el nominalismo. Si lo ideal suprime lo particular, el orden ideal, la posibilidad, se convierte, si es entero, con lo necesario. Por tanto, la aludida equivalencia es propia del idealismo).

Aristóteles admite que en el mundo sublunar hay series causales no necesarias. Por eso hay que salvar los fenómenos. Más aún: algunos acontecimientos ni siquiera pueden tratarse de ese modo. Existe el ente simplemente accidental (*ón katá symbebekós*, uno de los modos de decir el ente); por lo pronto, la interferencia de líneas causales cuya conexión ignoramos, pero que dan lugar a un acontecimiento: por ejemplo, el descubrimiento de un tesoro por un hombre que pasea.

Otro ejemplo: si la nariz de Cleopatra hubiera tenido otra forma, Marco Antonio no se hubiera enamorado de ella, y la historia de Roma hubiera seguido otro curso. Aristóteles se queda en el *ens*

per accidens. Pero hay que decir más: en el fondo, la criatura no es sólo necesaria, ni sólo contingente.

Profundizar en este aspecto sería muy interesante, pero ahora sólo lo enuncio como una manera de enfocar la filosofía de la historia. La repetición de lo grande en lo pequeño, y viceversa, es un asunto bastante más complejo que la dialéctica hegeliana. Veinticuatro siglos después de Aristóteles vemos en la historia humana la acumulación de una pluralidad de entes *per accidens*. Sin embargo, nos atrevemos a vislumbrar otro modo de afrontar la cuestión. La historia es dialógica porque es el encuentro de la libertad de las personas.

¿En Aristóteles hay una teoría de la libertad? Sí. Es libre, dice, quien es dueño de sus actos, y es dueño de sus actos el que verdaderamente es fin de ellos; ser libre, por tanto, es ser *causa sibi*. El que es dueño de sí es libre, pero ello se justifica por la tendencia racional a un fin propio. Es ésta una gran averiguación: sólo merece y necesita ser libre aquel que es fin para sí; es una alta consideración del ser humano: sólo le conviene ser libre a aquel ser viviente que es capaz de felicidad. La felicidad *-eudaimonía-* es una de las grandes ideas aristotélicas. ¿Quién es propiamente feliz? Entre los animales solamente el hombre. Una piedra, un animal, no pueden ser felices. ¿Quién puede serlo? Aquel en el que la relación con la causa final es clara para sí mismo. Ser libre sólo se justifica si uno puede ser feliz. Y al revés: sólo en aquel que es capaz de ser feliz tiene sentido la libertad. Poner libertad en una hormiga es absurdo porque la hormiga no conoce su fin, no se dirige a éste sabiendo que es poseído, o para ella misma: no puede ser feliz. Es ésta una bella aproximación al tema de la libertad, aunque no es suficiente.

La libertad es radicalmente personal. Dicha radicalidad, que Aristóteles no ha advertido, deja atrás el *ens per accidens* (en rigor, también los otros modos de decir el ente) en virtud del carácter filial de la persona humana. Cada persona humana es el ser más improbable que existe. Si lo vemos desde el punto de vista de la racionalidad clásica, es pura casualidad que nosotros existamos. Cada uno de nosotros existe porque es hijo de su padre y de su madre. Pero ya es casual, por ejemplo, que mi madre se casara con mi padre (podrían no haberse encontrado nunca o no haberse enamorado), y entonces yo no hubiera existido nunca. Además, mi generación tuvo lugar un día determinado. Más aún, para que haya fertilidad es menester la emisión de, aproximadamente, 300.000 gametos masculinos. Es obvio que si el gameto masculino que se unió al zi-

gato femenino hubiera sido otro, yo no existiría, sino un hermano mío (y al revés: ese hermano mío no existe, sino yo). Es un ejemplo claro de vinculación de lo grande y lo pequeño: yo dependo del encuentro fortuito de tal embrión masculino con tal cigoto femenino. Pero si esta consideración se lleva hasta Adán, y se multiplica por las sucesivas generaciones, que cada uno de nosotros exista es asombrosamente contingente. ¿Hay alguna explicación lógica, racional, científica, filosófica, de que yo exista en lugar de otros? Ninguna. Yo soy un caso entre innumerables posibilidades. Por tanto, en el orden de la necesidad soy un cero. Ahora bien, yo no soy un caso en modo alguno, sino un ser personal.

La persona es el ser más digno que existe; es un ser libre, y llamado a la felicidad. Pero ello depende de que comience a ser, y ese comenzar es contingente, porque es creado; más aún: es creado en tanto que otros no lo son. En definitiva, soy exclusivamente porque Dios ha querido que sea: y dicho querer es un acto de predilección divina. No hay otra explicación. En general, puede decirse que todos somos empíricamente intercambiables. Pero el ser personal es irreductible. Para que yo sea, entre las posibilidades de existir hombres, Dios ha tenido que preferirme por encima de los demás. Y lo mismo con cualquier otra persona humana existente (claro es que Dios no está obligado a preferirme; el obligado por esa preferencia soy yo).

Aristóteles tiene razón: el hombre es libre porque es capaz de ser feliz. Ser feliz es ser fin para sí mismo y el que es fin para sí mismo debe ser dueño de sus propios actos. Sí, pero ¿qué necesidad había de que algún hombre fuese? ¿Cómo hacer compatible la contingencia con la libertad, en tanto que la libertad se explica por la felicidad? Insisto en que la averiguación aristotélica es espléndida: solamente puede ser feliz el que tiene inteligencia y es libre. La capacidad de verdad y la libertad están estrechamente vinculadas. Por eso, la ética es una disciplina filosófica.

Con todo, parece que hemos olvidado algo: yo estoy hecho para ser feliz, y por tanto, digámoslo así, en mi constitución como ser real, la libertad se da inexcusablemente. La libertad estriba en ser *causa sibi*. Si uno no es dueño de sus actos no se puede procurar la felicidad, porque la felicidad está a nuestro alcance: no es *per accidens*, aunque no todo hombre la logre. Esto es lo que quiere decir Aristóteles. La felicidad es una precisa vinculación con lo necesario, a cuyo servicio está la libertad. Por ser dueños de nuestros actos

podemos ser felices, pero la felicidad no consiste en el ejercicio de las acciones prácticas. Según esto, la conexión entre lo libre y lo necesario, cuyo término es la felicidad, pone a la libertad en el orden de los medios. En suma, Aristóteles cifra la felicidad en la contemplación de lo divino.

La contemplación saca al hombre de la historia, e incluso de la *polis*, porque no es asunto de la filosofía práctica. La conexión libertad-necesidad es teleológica. El fin de la *polis* es la vida buena, virtuosa, es decir, un cierto tipo de felicidad inferior a la contemplación. Al contemplar, el hombre alcanza la autarquía, la independencia y, por tanto, una situación superior a la de miembro de la *polis* (la *autárkeia* es más que la *enkráteia* o suficiencia moral). Comparada con la contemplación de lo necesario, resalta con fuerza la accidentalidad de la historia y su irracionalidad.

Ahora bien, Aristóteles olvida que la contingencia de la historia me afecta a mí mismo, pues en mi nacer dependo de una enorme cantidad de casualidades de índole histórica. ¿Es eso racional? No lo es si no apelo a la dilección divina. Entonces, ¿cómo sostener que es posible la contemplación de lo divino dejando al margen esa dilección sin la cual no soy? Aristóteles vincula la contemplación con el *noús*, pero no vincula al *noús* con la persona. ¿El *noús* es superior a la libertad? Si no lo es, ¿cómo es posible que no haya filosofía de la historia y el hombre sea un ser libre?

Matar un feto es una acción monstruosa, porque un feto sólo puede explicarse desde la dilección divina, y no es aceptable la reducción de su existencia a un hecho empírico. Paralelamente, la felicidad de la persona carece de sentido al margen de su carácter dialógico.

Insisto. ¿Cómo siendo inicialmente pura contingencia se aúna en nosotros la libertad con la necesidad teleológica? Aristóteles sólo podría responder a la pregunta negando el inicio histórico del *noús*. Pues no deja de ser raro que un ente accidental sea *causa sibi*. Ahora bien, soy persona. ¿Cómo es posible que no haya filosofía de la historia y, por otra parte, que el hombre sea apto para la felicidad?

A pesar de todo, la historia es un asunto del que la filosofía debe ocuparse. Para poner de manifiesto las aporías que lleva consigo la racionalidad histórica, extremé la cuestión sacando las últimas consecuencias de lo que Aristóteles dice acerca del *ens per accidens*. Según él, lo que hace racional una serie de acontecimientos es el fin. Pero no se ve que la historia tenga fin, puesto que no es más

que un proceso de decadencia o un conjunto de acontecimientos azarosos (la longitud de la nariz de Cleopatra, etc.); traté de mostrar hasta qué punto nosotros somos *per accidens*. Apelé también a que cada uno somos una persona, aunque en nuestro nacimiento, el azar haya funcionado de una manera aguda (cualquier variación en una serie de acontecimientos que son variables de suyo bastaría para que ninguno de nosotros existiera).

Si fuéramos empiristas o positivistas, y consideráramos al ser humano como un caso, cada uno de nosotros sería una concreción empírica. Frente a eso se yergue nuestra condición de personas. Persona significa realidad irreductible a cualquier otra: yo no soy intercambiable, no soy un número, un caso. De lo contrario no sería yo.

Al hombre no se le considera como un caso, sino como un espíritu, como un ser éticamente perfeccionable, libre, etc. Con todo, Aristóteles cifra la individualidad humana en algo accidental: ¿qué distingue a Sócrates de Platón? Accidentes peculiares hacen que Sócrates no sea Platón; lo que los escolásticos llamaron «esta carne y estos huesos» (Aristóteles también emplea esta expresión). Peculiaridades corpóreas, porque, dentro de la consideración de la especie, todos somos hombres, aunque en realidad no todos somos el mismo hombre (entonces sólo existiría un hombre único). Lo que determina nuestra individuación es accidental. ¿Nuestra individuación define también el *noús*? Pero el *noús* no es para Aristóteles un accidente. Tampoco lo es la especie. Desde luego, la idea de un *noús* único para todos es incompatible con la noción de persona.

Por otra parte, al tratar de la felicidad, nos consideramos dotados de una alta dignidad: somos seres racionales, capaces por ello de dominar nuestros propios actos; seres teleológicos o constitutivamente aspirantes a la felicidad. La descripción del hombre como ser felicitario es una de las dimensiones del humanismo griego.

Entre los seres terrestres, la felicidad es exclusiva del hombre porque sólo el hombre es capaz de procurársela. Sócrates no se distingue de Platón solamente por su carne y por sus huesos, sino porque si es feliz, es feliz él; la felicidad de Sócrates no se puede confundir con la de Platón, precisamente porque a Sócrates le corresponde procurársela él (la felicidad es de cada uno, intransferible).

La *Ética a Nicómaco* culmina con el tratado de la amistad. Amistad significa intercambio de bienes, es decir, cierta apertura a una felicidad común. Esto nos abre a un orden superior de conside-

raciones; la ya aludida coexistencia dialógica del ser personal (quizá la distinción de *eudaimonía* y *makarousía* sea una alusión de Aristóteles a la cuestión).

Es una dualidad muy notable que en nosotros se den esos dos momentos: ser genéticamente contingentes, inexplicables, y ser capaces de felicidad. Por tanto, hay que aceptar que, aunque la racionalidad de la historia sea difícil de averiguar, la historia no puede reducirse a pura sinrazón. Aristóteles en antropología emplea un expediente teórico incompleto: se fija en unos importantes caracteres del hombre, pero no se plantea su compatibilidad con otros que no lo son menos.

Es claro que en la generación de un animal también se da esa contingencia, pero eso contrasta menos con lo que es propiamente un animal. Considerar una oveja como un número no plantea la misma dificultad que entender a Sócrates de esa manera: la oveja no es persona, ni es libre, ni es racional. Los aristotélicos distinguen dos series de causas, la causa de la generación de los individuos de la misma especie, y la causa de la especie misma. En la filosofía aristotélica la primera serie causal se considera indefinida (es la prioridad del huevo o la gallina). Los tomistas también lo ven así: son causas accidentales y como tales pueden prolongarse al infinito. En cambio, en las causas esenciales no se puede proceder al infinito, y por eso se puede llegar a la existencia de una primera causa, a la existencia de Dios. La segunda vía, de origen aristotélico, que emplea Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios, no se puede montar más que si se distinguen las causas accidentales y las causas esenciales. Las causas accidentales son las que explican la pluralidad de individuos dentro de una especie, y las causas esenciales las que explican que exista la especie.

Pero el contraste entre causas accidentales y esenciales no es suficiente cuando se trata del hombre. Una persona es algo más que el individuo de una especie: la persona no se explica por la generación, si la generación es una serie accidental de causas. Ante todo, porque el alma humana es creada directamente. Pero este argumento no basta. Es preciso sentar como tesis que existe una razón superior que es dueña de crear unas personas y no otras. Tal dominio es dilectivo. Este es el tema de la Providencia de Dios en la historia. Los filósofos que desarrollan una filosofía de la historia, desde San Agustín hacia adelante, de una u otra manera, sacan a relucir un peculiar o más intenso sentido de la Providencia: no el gobierno de

los acontecimientos intracósmicos, sino la dotación de un sentido al tiempo humano. En el Prólogo de la *Filosofía del Derecho* (obra publicada en 1821, al principio de su estancia en Berlín) Hegel sostiene que lo real es racional, y lo racional real. Esta expresión hegeliana comporta la racionalidad de la historia. Los griegos no eran tan optimistas. Para ellos, hay un cierto tipo de ente que no es pensable. ¿De dónde viene esta idea de que existen excepciones a la racionalidad de la realidad? Desde luego, es visible en el descubrimiento pitagórico del límite de la racionalidad matemática (los pitagóricos sostenían que la *phýsis* es el número).

Aunque ya he aludido a la cuestión, conviene insistir en ella. Los filósofos griegos ejercieron el pensamiento desde una esperanza semejante a la consideración hegeliana, pero se encontraron algo en lo que la razón rebota, y precisamente también en una ciencia que los pitagóricos consideraban muy importante: en la geometría (lo irracional juega un amplio papel en la cultura griega: es lo irreductible al dominio del *noús*, lo cual acontece de modo agudo en la psicología humana, que alberga muchos factores oscuros). Al intentar calcular la suma de los cuadrados cuando los catetos son iguales (el caso de un triángulo rectángulo isósceles), surgió el problema de la raíz cuadrada de dos. Pero la raíz cuadrada de dos es un número inconmensurable.

Después se encontró la inconmensurabilidad de la circunferencia y el diámetro, el famoso número *π* ($2\pi R$ es la longitud de la circunferencia), pero *π* es un número inconmensurable, irracional. A veces se le ha llamado, porque es un número muy importante, número trascendental. Ello quiere decir que si calculamos una serie de sus cifras, no hay manera de averiguar ninguna probabilidad para la cifra siguiente. 3,14159... ¿Cuál es la siguiente? Por muchas cifras que averigüe, no tengo ninguna ley de la serie en virtud de la cual pueda predecir el número siguiente; el número siguiente puede ser cualquiera.

El número *π* es una clara metáfora del azar. No existe relación estrictamente racional entre la recta y la circunferencia: son inconmensurables. Lo circunferencial, lo curvo en cuanto que tal, no se puede transformar en recto, y esa inequivalencia es el número *π*; una serie sin ley. La rotunda distinción aristotélica entre el mundo astral y el sublunar está estrechamente relacionada con dicha circunstancia.

El número *π*, la distinción entre lo perfectamente curvo y lo recto, revela la gran influencia que en el pensamiento griego tuvo lo irracional. Por lo pronto, la escuela pitagórica se dividió (parte de sus miembros desistieron de pensar y se dedicaron exclusivamente a actividades rituales). Veamos algún aspecto más de la cuestión. Si a un individuo se le diera una serie de cifras (y no supiera que son del número *π*) pidiéndole que descubriera alguna ley, llegaría a la conclusión de que esa serie es un puro desorden. Ahora bien, por otra parte, el número *π* tiene un significado preciso: es la relación entre la circunferencia y la recta. Este aspecto es inteligible: es una comparación planteada por una inteligencia. En tercer lugar, si se propusiera a un individuo inventar un número en el que la serie de cifras fuese aleatoria, no sería capaz de construir un número irracional salvo que conociera las series de Cauchy. En las series que nosotros construimos hay cierta tendencia. Esto sugiere que hace falta ser más inteligente que el hombre para poder sentar un número sin ninguna regla (en definitiva, sólo una inteligencia infinita es capaz de prescindir de reglas). Las inteligencias limitadas, por el contrario, se caracterizan por atenerse a pautas: caen, digámoslo así, en ciertas rutinas.

La alusión a la aporética de los pitagóricos es una ilustración de cómo cabe enfocar la objeción básica de la filosofía de la historia. Dicho de otra manera, quizá no seamos capaces de hacer una acabada teoría de la historia: siempre quedará algo pendiente. Pero hay una explicación completa: la Providencia. La Providencia no es una hipótesis, sino que se sigue de la existencia del Dios personal.

En definitiva, existe para nosotros lo irracional, pero no en absoluto. Y por tanto, se ha de sostener que no sólo lo necesario es racional. Lo contingente también lo es; no para nuestra lógica, pero sí para Dios. Al alcance del filósofo están ciertas calas en la racionalidad de lo azaroso (podemos, por ejemplo, calcular probabilidades). La sentencia de Einstein: Dios no juega a los dados, no comporta que Dios esté sometido a la necesidad.

Es seguro lo siguiente: cualquier regla, cualquier ley de acontecimientos históricos que nosotros encontremos, será un aspecto parcial de la racionalidad de la historia, y no su racionalidad completa. Por eso se equivoca el que sostenga que la historia se explica por leyes económicas y nada más. Las leyes económicas seguramente tienen validez, pero no son la racionalidad completa del acontecer histórico. Y si alguien dijera que la historia se explica exclusiva-

mente por leyes sociológicas, también se equivocaría. Asimismo, es incorrecto considerar la historia como un campo cerrado a la lógica humana, puesto que somos capaces de entender la compatibilidad de nuestra contingencia con nuestro ser personal. Más aún: para todo hombre, y no sólo para los filósofos, la meditación sobre esa compatibilidad es imprescindible. La gran novedad cristiana es poner todo el ámbito de lo irracional, que para los griegos era impenetrable a la razón y que Aristóteles redujo a lo accidental, *enteramente* bajo la dependencia de la Providencia: es sencillamente fantástico.

LIBERTAD, DETERMINISMO Y PERSONA

Hemos hablado de una ampliación temática que Aristóteles no considera científica, a saber, la historia. También expuse en esbozo las distintas maneras de afrontar la contingencia, la probabilidad, etc. Actualmente el cálculo estadístico es objeto de discusiones, quizá porque el planteamiento primero, el de Laplace, a la larga, ofrece fuertes aporías (Laplace es un físico matemático de finales del siglo XVIII que dio una formulación dogmática de la física de Newton).

Si llevamos estas observaciones a la antropología, nos encontramos con la libertad. Formulé la noción aristotélica de libertad: el dominio de actos en orden a la felicidad, a la perfección del sujeto, o dicho brevemente la noción de *causa sibi*; libre es aquel que es causa para sí; no de sí, sino «para sí» (el sentido reflexivo de la expresión *causa sui* es moderno). Sin embargo, podríamos preguntarnos si con esta noción de libertad, que por otra parte es espléndida, se llega al fondo de la libertad.

A mi modo de ver, la noción de libertad que propone Aristóteles es correcta, pero no es toda la libertad humana. Modernamente, como es sabido, a través de muchas discusiones se han propuesto algunas nociones de la libertad diferentes a ésta, e incluso se ha negado que el hombre sea libre. La negación de la libertad ha obedecido a diversos motivos. El más general es el siguiente: ¿conocemos exactamente los motivos de nuestras acciones, de nuestra conducta? ¿No será más bien que, aunque tengamos conciencia de ser libres, por debajo de la conciencia hay otros factores que son la verdadera

causa de nuestro comportamiento, por más que de inmediato no los conozcamos? Frente a la libertad se esgrimen a veces tesis negativas. Sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, que es una época científicista y positivista; se sostiene una interpretación determinista del actuar humano.

El determinismo es una tesis pesimista, porque es triste que creamos que somos libres y que en realidad no lo seamos. Si esto fuese cierto, viviríamos engañados o en un mundo ilusorio. Este es, por ejemplo, el planteamiento de un filósofo del siglo pasado: Schopenhauer. Sostiene que la individuación –cada ser humano– no es más que una manifestación de una voluntad radical, universal, que no sabe a qué obedece, sino que funciona de modo espontáneo. Nosotros no somos sino modulaciones de esa voluntad: nuestra personalidad es una apariencia, lo que él llama el velo de Maya, el reino de la ilusión. Aparentemente, cada uno de nosotros somos seres subsistentes, pero en rigor estamos vinculados a una voluntad impersonal que ni es libre, ni deja de serlo, aunque, desde luego, elimina nuestra libertad.

Otras dudas acerca de la libertad humana se plantearon por la cuestión (que en Schopenhauer está repetida en otra clave) de cómo hacer compatible la libertad humana con la omnipotencia divina; si Dios lo prevé todo, si es omnipotente, si nosotros no hacemos nada sin su auxilio, si incluso con su causalidad El nos mantiene en el ser (y esto es así en un planteamiento creacionista), entonces ¿cómo vamos a ser libres? Es lo que podríamos llamar pesimismo teológico acerca de la libertad humana.

El pesimismo teológico está muy presente en los planteamientos protestantes. Lutero escribió un libro titulado precisamente así: *De servo arbitrio*; nuestra libertad es esclava. Como consecuencia del pecado original estamos inclinados al mal sin que podamos evitarlo. No podemos ejercer ningún acto que nos saque de la corrupción de nuestra naturaleza (puesto que los actos proceden de ella). Por tanto, tampoco podemos hacer nada para salvarnos. En definitiva, Lutero plantea el problema de la libertad humana en orden a la salvación; no somos libres para salvarnos, estamos predestinados. Se trata de una problemática teológica interesante que me limito a indicar.

Praemotio physica, dice Tomás de Aquino; no podemos actuar si no somos intrínsecamente auxiliados por Dios (ese auxilio es ontológico, no una ayuda ocasional, sino que forma parte de nuestra propia constitución creatural). En estas condiciones, ¿qué significa

ser libre?

La solución no puede ser más que una. Si somos genéticamente improbables, pero somos personas (no casos empíricos), se ha de admitir que somos objeto de predilección divina. Lo único que puede explicar nuestra existencia es un amor especial que nos hace ser a nosotros y no a otros (no hay ninguna otra explicación racional posible de nuestra contingencia genética). La cuestión de la predestinación ha de enfocarse desde este punto de partida. No cabe admitir que un ser por entero corrompido sea creado, y menos aún si está en juego la predilección divina al principiarlo. Tampoco cabe admitir que dicha predilección quede de suyo en suspenso.

Por consiguiente, la libertad humana es creada en orden al mantenimiento de la predilección, es decir, en orden a un *destinarse*. La verdadera libertad es amar a Dios más que a uno mismo, servirle (San Agustín); la intensidad de la libertad es, asimismo, un preferir. La aceptación de la voluntad de Dios es la cumbre de la libertad (y al revés, la cumbre del cumplimiento de la voluntad divina por la criatura es la libertad). La *praemotio* tomista apunta a la coincidencia de las dilecciones.

Veamos otra variante del planteamiento de la libertad. A las vacilaciones en torno a la libertad humana a principios del siglo XVI, que arrancan de la postura de Lutero (desde el punto de vista católico este asunto se resuelve en el Concilio de Trento), sigue lo que podríamos llamar una interpretación pesimista de la libertad. No es el pesimismo del determinismo, es decir, la tesis según la cual la libertad es puramente aparente, sino un pesimismo más de fondo. Se acepta la libertad, pero no su valor positivo. Ser libre es una desgracia, porque la libertad es contradictoria, o absurda.

Repito que no es el pesimismo del determinismo, sino una posición libertaria pesimista: ser libre es una carga insoportable; mejor sería no serlo, porque no conduce a nada. Late en esta postura la nostalgia de la vida animal. Mejor sería eximirnos de lo que la libertad lleva consigo, a saber, el comprometernos con las cosas. Las cosas no justifican ningún compromiso, ninguna preocupación fundamental. En suma, la libertad es superflua, porque las cosas que encontramos en la vida son insignificantes; sin embargo, la libertad se empeña en que no las consideremos así.

El perro se comporta de manera muy simple, posee una dotación instintiva suficiente, y vive en función de ella: no tiene su vivir a su cargo. En cambio, por ser libres hemos perdido la facilidad de

la vida animal.

En esta observación pesimista hay algo de verdad. Tal vez a nosotros nos resulta extraño, pero mucha gente de los países del Este, al desaparecer la losa comunista, estima que la libertad occidental es excesiva, porque les deja a la intemperie: ellos vivían mal, pero vivían con las necesidades cubiertas, como le ocurre a un animal en un zoo. ¿Qué es mejor para un animal? Si vive sólo, tiene que cazar y está sujeto a que le falle la caza. En cambio, un animal estabulado recibe todos los días comida sin hacer ningún esfuerzo.

Si comparamos estas dos situaciones cabe preguntar: ¿es mejor vivir en un zoo humano y que el Estado cubra precariamente todas las necesidades sociales, o lo que ocurre en occidente en donde se puede triunfar, pero también se puede fracasar? Quizá sería mejor que no fuéramos libres, que contásemos con un conjunto de resortes automáticos que condujeran nuestra vida, y no tuviéramos que hacernos cargo de ella. Es patente que el pesimismo libertario demuestra, *a sensu contrario*, que la libertad sólo es valiosa si el vivir humano es respectivo a la realidad suprema.

Por eso, en la misma medida en que se sostiene esta tesis, se ha de admitir que ser persona también es una desgracia. Persona es el ser que se hace cargo de algo. Ya la definición clásica lo pone de manifiesto: la persona es el supuesto de las acciones, el responsable de ellas. A un perro no se le atribuye ninguna responsabilidad. Ser responsable quiere decir correr peligro de ser castigado si no se encuentra el sentido de la propia vida. Es otro importante aspecto de la libertad, que sale a relucir al discutir las dudas acerca de si la libertad es buena o mala; dudas que, ya digo, a veces se expresan de manera filosófica y otras al contrastar modos de vida diferentes propios de regímenes políticos casi antagónicos. Conviene subrayar que al hombre su vida no le es dada completamente hecha; está inexorablemente obligado a inventarla (*invenire*), so pena de dejarla inédita.

Aristóteles lo vio, al menos en parte. Señala que el hombre no tiene una vida sensible como la del animal, porque su dimensión espiritual influye en la sensible, y por eso, dice, ha inventado la cocina; el hombre cuece y asa porque no le place el alimento meramente natural. El arte culinario es el nivel elemental de lo que nosotros llamamos la cultura; en Aristóteles hay una filosofía de la cultura, dispersa en distintos pasajes, pero sus observaciones son ciertas. Recuérdesse su interpretación de la tragedia: conferir sentido a

las acciones del pasado.

Si la libertad no se tiene en cuenta, se incurre en una antropología reduccionista. Se dice que el hombre es un ser de necesidades, y que si no las satisface, se muere. Sí, pero en el mismo satisfacer necesidades está la libertad, porque el hombre tiene que comer, pero su naturaleza, a diferencia del animal, no le dice qué tiene que comer, ni cómo, ni cuándo. Eso tiene que inventarlo él. Si no fuera así, todos comeríamos lo mismo, pero el revisar las distintas maneras de comer que tiene la humanidad, da lugar a grandes sorpresas. La naturaleza humana no nos dice cómo ni qué comer, pero es evidente, en cambio, que al tigre sí se lo dice. Por eso, a veces, el hombre se plantea problemas de dietas, o se niega a comer; a ningún animal se le ocurre, por ejemplo, hacer una huelga de hambre. Ya en este nivel tan elemental estamos en nuestras manos. Cuando este cuidar de sí se experimenta como dureza superflua, y así les ocurre a ciertos filósofos existencialistas, la libertad adquiere los rasgos de una carga abrumadora. ¡Qué cómodo sería comer cuando hay que comer, porque nuestra naturaleza nos lo dijera! Las amas de casa se han de preocupar por los menús: ¡otra vez lentejas, ya es la cuarta en esta semana! Esto no lo dice ningún animal. Además, el animal come de una manera que estropeamos al domesticarlo. Por ejemplo, a los perros se les da de comer varias veces al día, pero el perro, instintivamente, come para dos días en virtud de un recuerdo ancestral: la comida no puede obtenerse con regularidad.

Ser libre no quiere decir tan sólo ser *causa sibi*, sino también ser requerido. En virtud de lo primero, nuestro existir está a nuestro cargo; por tanto, tenemos que inventar nuestra vida. Por ello, cada uno puede adquirir una forma de vivir. En virtud de lo segundo, esa forma no siempre es acertada. Ello acontece todavía más a los ángeles, seres en los que cada uno de ellos tiene una forma de vida decidida a partir del conocimiento de su propia esencia. Los ángeles son más libres que nosotros, dice Tomás de Aquino, porque cada uno agota su especie, y ello comporta que la conoce intuitivamente. La forma de vida de cada ángel es única, es la suya. Pero sobre su forma de vida descubierta, recae el requerimiento por el cual su libertad se ejerce en orden a lo trascendente. La respuesta del ángel decide para siempre sobre su ser personal.

La libertad como *causa sibi* es en nosotros más débil que la del ángel, porque no conocemos intuitivamente nuestra especie, pues no la agotamos. Por eso, las formas de vivir son plurales. Hoy se

habla de pluralismo; Platón y Aristóteles, atinadamente, hablaban de tipos (*trópoi*) humanos. Esta noción es la base de su sociología. En este sentido estamos a medio camino: tenemos una libertad (como *causa sibi*) menos intensa que la del ángel, y no estamos embarcados en los instintos animales. Pero si cada hombre se puede inventar su vida, también puede ofrecer, puede prometer (un animal no puede prometer). El hombre es dueño de su vida, y hasta cierto punto, dueño de su futuro: su libertad es más que *causa sibi*. Dejando a un lado el pesimismo de los existencialistas, conviene señalar que el hombre es capaz de agregar algo nuevo a lo que existe y, por tanto, de dar, de aportar.

Aristóteles no descubrió la persona. La noción de persona es cristiana. Tal como aparece por primera vez, es una noción de teología trinitaria en orden a la distinción del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Posteriormente aparece también en orden a la unidad de Cristo, que tiene dos naturalezas: la divina y la humana. Por eso se debe decir que la persona es un hallazgo cristiano, y no un tema pagano. Cuando se trata de la persona, la distinción pagano-cristiano es de suma importancia, porque siendo en principio, insisto, un tema de elaboración dogmática referida a Dios, a partir de ahí se va constituyendo la noción de persona humana. Si el ser humano es persona, la libertad se amplía en el sentido indicado. Si como *causa sibi* la libertad humana es menor que la del ángel, su libertad personal (o dialógica, respuesta al requerimiento, dilección) en principio no lo es.

La noción de persona es desarrollada en gran parte por los pensadores medievales, que son también teólogos. La distinción, tan neta hoy, entre la teología de la fe y la filosofía (que no es saber acerca de la fe, aunque trate de desarrollar la comprensión de la fe, en la medida de lo posible), no era tan clara en los autores cristianos premedievales, en la Patrística griega, uno de cuyos autores más importantes es Gregorio Nacianzeno. El Nacianzeno es uno de los padres de la Capadocia, una región del Asia menor, muy floreciente antes de ser arrasada por los turcos. En la Capadocia se desarrollan grandes escuelas de teólogos especulativos que abordan el tema de la persona con mucha originalidad. De estos pensadores depende, en gran parte, el pensamiento oriental cristiano.

Más tarde la indagación acerca de la persona pasa a occidente. Es muy madura en Tomás de Aquino, y es posible desarrollarla teniendo en cuenta la distinción de ser y esencia (la libertad personal pertenece al orden del ser; la libertad como *causa sibi* es del orden

de la esencia). Después, el tema de la persona sufre cierto oscurecimiento. La filosofía moderna se las compone mal con la noción de persona quizá porque, aunque acentúa mucho más que la filosofía griega el tema del sujeto humano (hasta el punto de caracterizarse por su intención subjetivista), el sujeto tal como aparece en los grandes filósofos a partir de Descartes, sobre todo en el idealismo alemán, no es la persona.

La idea de sujeto precipita al plantearse la cuestión de la distinción de la conciencia con el objeto pensado. Al sujeto se le ve en relación de contraposición con el objeto. En el idealismo alemán la relación sujeto-objeto alcanza su máximo nivel de discusión. ¿El sujeto se asimila al objeto? ¿O el objeto al sujeto? ¿El objeto depende o deriva del sujeto? ¿El sujeto es capaz de conocerse a sí mismo en términos de objeto? El planteamiento de estas preguntas es explicable hasta cierto punto por el personalismo cristiano puesto en otra clave: el sujeto entendido así no es exactamente la persona, sino que tiene más bien un carácter general o, como dice Kant, trascendental. Trascendental en sentido kantiano quiere decir principio de derivación de lo pensable –*Ich denke überhaupt*–, sujeto en general. Pero el sujeto en general no es nadie: no es persona. El enfoque oscurece la auténtica noción de persona.

La filosofía vuelve a ocuparse de la persona hacia la mitad siglo XX. Aparecen entonces una serie de filósofos en los cuales el tema de la subjetividad empieza a orientarse y precisarse de otra manera. El gran antecedente de estos pensadores es un autor romántico muy original si se le considera dentro del gran movimiento de ideas que tiene lugar en el área germánica en la primera mitad del siglo XIX. Ese autor es el danés Sören Kierkegaard. Kierkegaard rechaza la interpretación absolutista y universalista del sujeto. Lo más propiamente radical en el ser humano es lo que él llama el individuo; Kierkegaard es un agudo crítico de Hegel.

A partir de él los estudios sobre la subjetividad humana se orientan de otra manera, y se penetra en esa especie de tapadera generalizadora que es la interpretación trascendental del sujeto. Libres de la interpretación racionalista, planteando el problema del *quién*, se vuelve a tomar contacto con el tema de la persona. En nuestro siglo hay bastantes filósofos de mayor o menor rango que se ocupan de ella. Quizá, aunque por otros motivos, el que de una manera aguda ha restaurado el estudio de la persona es el Cardenal Wojtyła, que escribió un libro titulado *Persona y Acción*. Insisto, aunque está

oscurecido, hay una clara inclinación en la filosofía moderna hacia este campo temático, ausente en la filosofía griega.

¿En qué sentido la persona es un campo temático peculiar? En muchos; intentaré hacer un pequeño elenco. Ante todo, en orden a uno de los temas más importantes de la filosofía: el tema del fundamento, de lo radical. ¿Qué es lo primario? Para los griegos, el fundamento. El ente sería el fundamento intrínsecamente asistente, es decir, el fundamento actual, el fundamento en tanto que está fundando ahora. No un fundamento que fundó y deja después desguarnecido a lo fundado, sino un fundamento estante, actual, extratemporal.

El fundamento es el tema central de la filosofía (por eso se habla de filosofía primera o metafísica): es lo primario, el *próton*, lo primero. Ser lo primero significa también ser lo más alto. Hay una ambivalencia semántica que conviene conservar; lo más alto es asimismo lo más profundo («altum» en latín).

¿Qué hay en el fondo de todo? ¿Desde dónde se puede ver todo como surgido o emanado de ello? Aquello de que todo depende es, a la vez la explicación total. Desde su inicio la filosofía se ocupa del fundamento: es la *phýsis* de los jonios, o el ente parmenídeo. Para Aristóteles, el *próton* es la *ousía*. Aunque la palabra sustancia no sea griega, sin embargo, pone de relieve lo peculiar de la realidad considerada en su profundidad: *sub*, el soporte; *stare*, la última clave estante de lo real. Lo más profundo de la realidad es la primera razón, o como dirá Leibniz, el principio de razón suficiente (identidad y causalidad a la vez).

Ahora bien, la noción de sustancia ofrece dos dificultades. La primera de ellas arranca de la dualidad *enérgeia-entelécheia*: ¿lo primero es el puro acto intelectual, o la sustancia? Es claro que la sustancia, como acto, es enteléquica. La oscilación aristotélica es insoluble en sus propios términos. Sin embargo, aquí es más relevante una segunda dificultad. La primalidad de la sustancia es compatible con dos modelos ontológicos ya mencionados: el endológico y el analógico; pero es externa al modelo dialógico.

Es claro, por tanto, que la noción de persona no equivale a la noción de sustancia. Esta observación abre paso a la pregunta sobre la suficiencia de la consideración griega de la profundidad de lo radical. Lo definitivamente radical no es la *ousía*, sino la persona. Naturalmente, la persona no sería un nuevo campo temático si se asimilara a la sustancia. Pero dicha asimilación es incorrecta. Por consiguiente, la persona es *una ampliación de la filosofía* en lo más

propiamente suyo: la consideración de lo radical.

La indicada ampliación ha de entenderse del siguiente modo: es preciso seguir sosteniendo la prioridad del fundamento. El fundamento es lo primero y, por tanto, conviene proseguir su investigación, de acuerdo con la equiparación aristotélica de la metafísica con la filosofía primera, o «ciencia que buscamos». La *ousía* no es el término de la búsqueda. A la vez, se ha de sentar la diferencia de la persona con el fundamento: en ello estriba justamente la ampliación temática que la noción de persona comporta. Suelo expresar la ampliación con el adverbio *además*: la persona es además del fundamento¹. Como el ser-además le corresponde a ella (no sería correcto decir que el fundamento es además de la persona), se concluye que el ser personal es el *ser-con* (*además* equivale a *ser-con*: coexistencia. Lo dialógico es real como co-existir).

Insisto. Es patente que la persona no se puede reducir al ente griego. Es un descubrimiento que va más allá de él, un avance en otra línea. Si se admite la legitimidad de la noción de persona, el tema de lo radical muestra dimensiones que han pasado inadvertidas. Intentaré ponerlas a la vista. Lo característico de lo fundamental, de lo primario, es explicar lo que de él deriva (la noción de *phýsis*, por ejemplo). Pero el fundamento, por mucho que se suelde con lo fundado, no es capaz de una réplica. Para decirlo con más precisión: el fundamento será todo lo radical que se quiera, pero carece de intimidad. Lo que la noción de persona añade al fundamento es que la radicalidad no se caracteriza simplemente por apoyar a otra cosa, sino porque ella misma está abierta a sí misma. Y ese estar abierto a sí mismo se llama intimidad. El tema de la intimidad lleva consigo lo siguiente: solamente hay intimidad si hay igual, si existe la réplica.

El último fundamento, o en otra terminología la causa primera, es único. Cuando se habla de Dios como último fundamento se dice que Dios es uno, porque la pluralidad en el orden del fundamento implica una limitación en el fundar. No puede haber dos radicalidades fundamentales. En cambio, cuando hablamos de la radicalidad personal la unicidad estorba. En ello estriba la ampliación que llamamos intimidad o además. No basta con ver el fundamento como fundamento *de*, sino que la intimidad abre el ámbito del yo, el

1. Puede verse un desarrollo de este planteamiento en mi libro *Presente y futuro del hombre*, Madrid, ed. Rialp, 1993, pp. 149-203.

ámbito personal. Pero es imposible que exista una persona sola, porque la soledad frustra la misma noción de persona. Quizá desde aquí se pueda vislumbrar por qué se puede decir, a la vez, que Dios es Uno y Trino. No son dos afirmaciones incompatibles. Dios es Uno desde el punto de vista del *próton*, de la realidad fundamental primaria, pero como ser personal, es Trino.

No pretendo racionalizar el misterio de la Santísima Trinidad, pero sí señalar que la persona es aquella radicalidad que no puede ser sola. El espléndido aislamiento, que no es ningún inconveniente para el fundamento, para la persona sí lo es. Si la persona es radical y está sola, se destruye su carácter dialógico. La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación. Quizá, aunque de modo desviado, este asunto de la intimidad se refleja en la antes mencionada relación sujeto-objeto. El sujeto se abre al objeto. Una intimidad que fuera ella sola, en definitiva, se abriría a la nada. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura desgracia. Por eso digo que el tema de la relación sujeto-objeto es una manera desviada y derivada de referirse a la intimidad, porque ningún objeto es persona.

En algunos filósofos del siglo XX no exactamente personalistas, para los cuales el sujeto, el *ego*, sigue siendo muy importante, la dificultad que el objeto plantea para la apertura al otro ha llegado a ser advertida. Edmund Husserl plantea la cuestión de lo que él llama la intersubjetividad sin acertar a resolverla. Su discípula Edith Stein apela a la empatía. La persona es un ser *inter*, no es un ser sólo. La persona ha de saber quién es, pero no lo puede saber si no es con otra.

Si es así, los temas centrales de la antropología descubiertos por los griegos no la agotan. Si la persona es una ampliación temática del tema de lo radical en los términos que estoy exponiendo, la libertad personal es más que la *eleuthería* de Aristóteles. No es incorrecto entender la libertad como dominio de actos, pero la libertad personal traspasa el orden de los medios. No cabe duda de que la libertad es inseparable de la intimidad: ¿cómo ser íntimamente si no se es libre? Pero ello no significa solamente que los actos estén en las propias manos, sino que lo más radical del hombre es un destinarse. ¿Pero en orden a qué, si no es en orden a otro? ¿Y si el otro no es persona, entonces qué hace consigo misma la persona?

Ser persona no es lo mismo que ser dueño de los propios actos, o ser capaz de un control según el cual uno se conduce y no es arrastrado por factores inconscientes. Eso es cierto, pero, radical-

mente, a la persona no le basta. Si lo más radical es la intimidad, la libertad no sólo tiene que ver con las propias acciones, sino que es también el ser apto para encontrarse con otro que sea también persona. La libertad muestra una nueva dimensión sin que por ello se niegue el logro griego. La libertad es el respecto al otro, que si no es libre a su vez, la defrauda radicalmente.

El fundamento funda, pero lo fundado es inferior a él: la causa es superior al efecto; el fundamento es superior a lo fundado. En cambio, la persona es respectiva a lo no inferior a ella, porque su intimidad queda inédita en tanto que se abre a lo inferior. Entonces ¿para qué la libertad? Para la intersubjetividad.

Lo dicho acerca de la intimidad vale también para el *noús* y para el acto de la voluntad que es el amar. El fundamento puede ser amado. Ahora bien, ¿qué quiere decir que el fundamento es amado? Que es bueno, y, por tanto, deseado. Lo fundado puede tornar, puede volverse al fundamento en términos de *eros*. La vuelta al fundamento de lo fundado es el intento de poseerlo. Como dice Aristóteles, lo que es primero en el orden del origen de la naturaleza, es el fin de la naturaleza. El fin es lo que se ama. Pero el amor personal no es exactamente así. El amor personal es el amor de pura benevolencia: el amor libre del afán de dominio y, por tanto también, más allá del deseo. Kant lo entrevé cuando pone en la raíz de la ética el respeto. Esto merece un respeto, dicen en Andalucía. Respetar: ¿qué otra cosa me interesa a mí de mí, si amo a mi semejante? El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. En Nietzsche, la voluntad de poder no reconoce semejante, y por eso sólo ama –compadece– lo inferior. El amor personal no es deseo de dominio, sino todo lo contrario.